القبيلة والدولة
في إفريقيا

سلسلة أوراق الجزيرة رقم 32

القبيلة والدولة
في إفريقيا

عبد الودود ولد الشيخ

ترجمة

محمد بابا ولد أشفغ







الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0755-7




الدوحة - قطر

هواتف: 4930181 -4930183 -4930218 (+974)

فاكس: 4831346 (+974) - البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: (+961-1) 785107 - 785108 - 786233

ص. ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: (+961-1) 786230 - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

المحتويات

مقدمة

تنصب أوجه التفكير في هذا البحث على موضوع أساسي هو العلاقات بين "القبيلة" "والعرق" والدولة في إفريقيا. ومن نافلة القول إننا بصدد موضوع واسـع تناولتـه أدبيـات متعـددة وتنازعتـه اختصاصات متشعبة كالجغرافيا والتاريخ والعلوم السياسـية وعلـم الاجتماع والإنتروبولوجيا والاقتصاد والقانون وحتى علم اللسانيات إذا اعتبرنا أن البحث في أسس الهويات الجماعية ("القبيلة"، "العرق"، "الأمة") يعتمد طوعيا على مميز لساني قابل لتبرير الوحـدة الثقافيـة والحدود القائمة التي تطالب بها المجموعة المرجع أو تطلب لها. وقـد شهدت القارة الإفريقية نفسها، وقد اختزلناهـا هنـا في مقومتـها الجنوب صحراوية، طفرة ديمغرافية استثنائية حيث قفز عدد سـكانها من 220 مليون عام 1950 إلى أكثر من مليار في النصف الأول مـن عام 2009. وفيما يخص العلاقات بين القبائل والأعراق والدول فقد بدت التناقضات صارخة بين شتات المجموعات متناهيـة الصـغر في الغابة الاستوائية التي لا يزيد أفراد الواحدة منها على مئات أو ربمـا عشرات الأشخاص ويندمج العشرات منها في دولة واحدة (الغابون، الكامرون، جمهورية الكونغو الديمقراطية، الخ) وبين الكيانات العرقية اللغوية الكبرى العابرة للحدود كالفلان الذين أسسوا إمبراطوريـات والممتد حضورهم من الساحل السنغالي الموريتاني على الأطلسـي إلى جنوب السودان مرورا بمالي وغينيا والنيجر ونيجيريـا والكـامرون.

وبديهي أننا لا نـــزعم الإحاطة الشاملة بكل هذه الأمور في عشرات من الصفحات.

ولتحديد مجال هذه الدراسة، فالمنهج الذي سنعتمده ســـيكون مستوحى أساسا من الأنتربولوجيا إذ أن الأنتربولوجيا تخصصت منذ زمن طويل في دراسة أشكال السلطة الملاحظة لدى المجتمعات القديمة شيئا ما التي يخفت فيها بل يغيب ظهور هيكل الدولة. أما التخصص الذي نادت به الإنتروبولوجيا إلى عهد قريب في هذا النـــوع مـــن المجتمعات فإنه لا يمنع قطعا بل يدفع على العكـــس مـــن ذلـــك إلى التساؤل المشروط عن مغزى ودلالـــة المفـــاهيم الـــتي يســـتخدمها الإنتروبولوجيون عندما يتحـــدثون عـــن "القبائـــل" و"الأعـــراق" و"الدول". وقد ازداد هذا التساؤل إلحاحا منذ أن أدى الاستعمار وما نجم عنه من تحويل العالم كله إلى دول إلى تشويش نهائي للحدود بين المجتمعات التي اشتهرت من قبل بأنها "بلا دولة" وبين المجتمعات التي تتوفر على إدارة مركزية ومعترف بها.

وسنخصص الجزء الأول من هذا البحث أساسا لمـــا نســـميه "التضامنات الأساسية" القائمة على القرابة الحقيقيـــة أو المفترضـــة وآثارها. وسينصب جهدنا على فحص فحوى مفهـــومي "القبيلـــة" و"العرق" ودراسة العلاقات بين القرابة والسلطة في البنى الاجتماعية "التقليدية" الإفريقية. وينطلق فحصنا من بضعة أمثلة مستخلصـــة في الوقت ذاته من ملاحظاتنا الشخصية ومـــن أدبيـــات الإثنوغرافيـــا الوصفية الإفريقانية وهو يوضح وزن العوامل الدينية في شرعنة مختلف أشكال السلطة قبلية كانت أو مرتبطة بالدولة والأثر التبايني لتنـــوع المسارات التاريخية المحلية فيما يخص حضور السلطة السياسية المركزية أو غيابها.

أما الجزء الثاني من عملنا فسنعرض فيه عددا من الملاحظات العامة حول طبيعة الدولة على ضوء الأرضيات الإنتروبولوجية الإفريقية وماضي الدولة في إفريقيا، قبل أن نهتم بأشكال إضفاء صبغة القبيلة/العرق على الدولة المستوردة وصورها الرمزية فيما بعد الاستعمار وعلاقة ذلك بمختلف "حقول الاستقطاب" التي تقوم ببنائها وتوجيهها وخصوصا الهرميات الاجتماعية القديمة والحديثة والدين والتأثيرات الخارجية.

الفصل الأول

التضامنات الأساسية

هناك من أرجع أو يرجع أسباب عدد من النزاعات في إفريقيا – وهي كثيرة في القارة – إلى العداوات "القبلية" و"العرقية". ويسود الاعتقاد على نطاق واسع بأن جزءا لا يستهان به من المصاعب والمشاكل التي تنوء بها القارة – عدم الاستقرار السياسي، التخلف المستمر، الفساد... – سببتها "القبلية" ونزعة الأفراد والجماعات إلى محاباة تضامنات القرابة على حساب الولاء للكيانات المفترض أنها أكثر استجابة من الناحية المدنية والاقتصادية لمتطلبات "العالم المعاصر" المتمثلة في الأمة والدولة. وإذا تحرر هذان المصطلحان – القبلية والعرق – من صفة "البدائية" الملتصقة بهما، فإن المعاني الحواف "للتقليديانية" تثير حول استخدامهما شبهة التنقيص وربما الاحتقار. وعلى أية حال فإن هذا الاستخدام ليس لائقا سياسيا. وقد باتت "القبيلة" و"العرق" جزءا من بضاعة الإنتروبولوجيا القديمة وإن كان في استخدامها لهما اليوم نوع من الحرج. وسنحاول بداية توضيح مدلول المصطلحين وفق ما يسمح به هذا الاختصاص قبل أن نعرض لعلاقاتهما المثيرة للجدل بالدولة في إفريقيا.

1. القبيلة

في نص بات قديما، حاول عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي موريس غودلييه Maurice Godelier (1973: 93-131) فحـــص أعـــراض الأزمة التي تتمثل بالنسبة لحقل الإنتروبولوجيا في النـــزعة نحو الزوال أو على الأقل المخاوف الحقيقية التي تحوم منذ نهاية الستينيات حـــول مصطلح "القبيلة"[1] وحول استخدامه نظرا لكونه مصـــطلحا عائمـــا وحمال أوجه.

وقد كتب غودلييه أن الإنتروبولوجيين يستخدمون مصـــطلح "القبيلة" للتعبير عن "مجالين مختلفين بالفعل وإن كان بينهما قدر مـــن الترابط. فمن جهة درجوا كلهم على استخدام المصطلح لتمييز نوع من أنواع المجتمعات وهو نمط خاص من التنظيم الاجتماعي يقارنونه بأنماط أخرى من التنظيم الاجتماعي مثل"العصابات" و"الدول"، الخ. إلا أن إجماعهم لا ينعقد على هذه النقطة نظرا لضبابية وعـــدم دقـــة المعايير التي تم اعتمادها لضبط وتعريف هذا الصنف من المجتمعـــات. إلا أن شقة الخلاف تتسع فيما يخص الاستخدام الثـــاني للمصـــطلح والخاص بتمييز طور معين من أطوار تطور المجتمع البشري. (غودلييه 1973: 93–94 أشار إليه M.G).

وطريقة تصور الروابط بين مفهومي مصطلح "القبيلة" – نـــوع المجتمع من جهة، وطور التطور في مسار تصاعدي للمجتمع البشري من جهة أخرى – ترسم حدا فاصلا بـــين المقاربـــات الارتقائيـــة والارتقائية الجديدة من جهة وبين التحليلات المستوحاة من البنيويـــة

1 في عدد من دورية متخصصة تم تمحيصه لموضـــوع القبيلـــة، اضـــطر الإنتروبولجيان اللذان نسقا العدد إلى التبرؤ من كل ماضوية (بونت وين هونيت، 2009: 13).

الوظيفية من جهة ثانية. ولرفع ما يكتنف المصطلح من التباس وما يثار حول استخدامه من جدل دعا غودلييه إلى إعادة رسم تاريخ مفهوم "القبيلة" من خلال تاريخ علم الإنتروبولوجيا.

وفق النظرة الارتقائية/التطورية للمجتمعات البشرية التي تدشنها بشكل واضح في تاريخ الإنتروبولوجيا أعمال لويس هانري مورغان (Lewis Henry Morgan (1818-1881 فإن النظام القبلي يعود إلى "طور" خاص من التطور هو طور "البربرية" التي تقع بين "القوم" المميز لطور "الوحشية" وبين الدولة التي يعتبر ظهورها معاصرا لطور "الحضارة". وحسب نظرة مورغان فإن القبيلة هي وحدة تتمتع بالاستقلالية "محكمة التنظيم" تشمل مجموعة من "البطون". ويعرف مورغان البطن بأنه "مجموعة من الأقارب ينحدرون من جد جامع ويجمعهم اسم ناس[1] وتقوم بينهم روابط قرابة بالدم" (غودلييه، 1973: 98).

وحسب تعريف مورغان فإن القبيلة، وهي تشكل مجموعة أكثر اتساعا من "البطن"، تتسم بملامح تجعلها أقربَ من كيان أكثرَ اتساعا وأشدَّ غموضا هو "العرق". ويقرر مورغان أن "كل قبيلة تتميز باسم خاص ولهجة منفصلة وحكومة عليا وحيازة مجال جغرافي تحتله وتدافع عنه كملكية خاصة ". و"الحكومة العليا" المقصودة هنا تقتصر على مجلس يضم مجموعة من الأعيان يكون لهم أحيانا "رئيس أعلى". وإضافة إلى هذه الملامح الأساسية يذكر مورغان أن أعضاء قبيلة واحدة يعتنقون معتقدا دينيا مشتركا يتجلى في طقوس شعائرية مشتركة أيضا.

---

1 gens ***"مجتمع الناس"*** (société gentilice). وهو مرادف للعشيرة ومنه استقى موغان تسمية "مجتمع الناس" الذي يعني به مجتمع القبيلة.

ويفضي النمو الديمغرافي والتباعد الجغرافي إلى إفــراز وحــدات قبليةٍ جديدةٍ تواجه في استقلاليتها المضطردة تحديات الخصوصــيات اللغوية التي يحدثها انعزالها غالبا. كما أن القبيلــة تســتمد تميزهــا باستمرار من نــزاعاتها مع المجموعات القبيلية المجاورة. وســنرى أن ممارسة الحرب تعتبر، وفق مقاربات أخرى مخالفة إن لم نقل مناقضــة لمقاربة مورغان، مميزا أساسيا لنسق النظام القبلي.

وفي الرسم "التاريخي" لمورغان فإن نمو الملكية الخاصة للمواشي والأراضي التي شهدتها بعض القبائل قد صاحبها في الوقــت ذاتــه انحلال متدرج للمجموعات "العشائرية" وتعزيز للوحدات المنــزلية القائمة على أحادية الزوجة[1]. فهكذا تكون الإنسانية قــد اتجهــت، والحالة هذه، إلى "الحضارة" أي مرحلة تطورها التي عرفت استخدام الكتابة وبروز الأسرة النووية ونمو التجارة ونشاطات التصنيع والفنون وكذلك ظهور الدولة.

وقد أحصى غودلييه في أدبيات علوم الإنتروبولوجيا والاجتمــاع واللسانيات في حقبة الستينيات مجموعة من المآخذ ينطلق بعضها مــن أعمال فرانــز بواس Franz Boas (بواس، 1986) وهو أحــد رواد الثقافاتية الأمريكية البارزين. وحاولت هذه الأعمال إثبــات قصــور النموذج المورغاني للتنظيم القبلي. وقد أظهرت بعــض الدراســات[2]،

---

1 المخطط الارتقائي المورغاني الذي استوحى منه فريدريك إنغلس (إنغلس، 1976) واستوحت منه نظرة ماركسية معينة للتاريخ، يعني في الوقت ذاته البنى العائلية والتنظيم الاقتصادي و"البنى الفوقية السياسية".

2 ويستطرد غودلييه بشكل خاص مورتن هــ. فرويد ("حــول مفهــوم "القبيلة" و"المجتمع القبلي"، مقاولات أكاديمية نيويورك للعلوم،28 (4)، 1967 وتطور المجتمع السياسي، راندوم هــاوس، نيويــورك، 1967)، كيرترود دول ("القبيلة كوحدة مستقلة" في منشورات جون هيلم، بحث

حسب غولديه، أن "الوحدة اللغوية والوحدة الثقافية والوحدة "القبلية" لا تتلازم في الكثير من الحالات." (غودلييه، 1973: 102). ولاحظتْ دراسات أخرى أن الأسماء التي تعرف بها "القبائل" هي أسماء أطلقها في الغالب أجانب "أو تعني بكل بساطة "القوم"". (غودلييه). ويلاحظ غودلييه أيضا مع مولينوسكي Malinowski وليتش Leach أن ادعاء مجموع القبيلة الانحدار من جد واحد مشترك يطبعه الزيف غالبا.

وقد وضعت انتقادات المخطط الارتقائي المورغاني الإصبع على هشاشة بعض مستلزماته الأساسية وخاصة الأسبقية المفترضة (ولكن غير المبرهن عليها) للبنوة الأمومية على البنوة الأبوية و"بساطة" وغياب الهرمية في المجتمعات "القبلية". وإذا كان الارتقائيون الجدد في القرن العشرين (ساهلينس، "1961 "Sahlins) قد قاموا بإعادة تعريف "الأطوار" بشكل سمح بمراعاة العوامل التي أهملها مورغان كالهرمية[1]، فإنهم لم يمهدوا الطريق كليا أمام استخدام صارم لمصطلح القبيلة؛ لا كشكل خاص من التنظيم الاجتماعي، ولا كلحظة خاصة

حول مشكل القبيلة، سياتل، منشورات جامعة واشنطن، 1968، ص ص 101 – 110)، دول هيمس (المشاكل اللسانية في تعريف "القبيلة"، في هيلم)، جون كومبيرز (كومبيرز ج. فيرغوزين، منشورات ش. ا.، التعدد اللغوي في جنوب آسيا، دراسة التغيير الجهوي والاجتماعي والوظائفي، بليمنغتن، منشورات جامعة إينديانا، 1960)، بول فريريش ("التعدد اللغوي والتنظيم الاجتماعي والثقافي"، اللسانيات الإنتروبولوجية 4 (1)، 1962)، هارولد درايفر وعلي ("التحليل العلائقي لمردوخ 1957 العينة الأنثروبولوجية"، الإنتروبولوجي الأمريكي، المجلد 69 (3)، 1967، ص ص 332 – 352).

1 بدل أطوار مورغان الثلاثة (العشيرة، القبيلة، الدولة)، يميز الانتقائيون الجدد أربعة أطوار: العصابات، القبائل، القيادات، الدولة. وفي وقت لاحق سيعيد ساهلينس (ساهلينس، 1968) هذه الرباعية في الأطوار إلى ثلاثية: العشيرة، القبيلة والدولة.

من تاريخ البشرية عموما. وكل ما ترتب على بعث ساهلينس لمورغان هو بروز تعارض أساسي في نظر كل من الارتقائيين ومنتقديهم الوظائفيين ألا وهو التعارض بين المجتمعات "الانشطارية" التي لا دولة فيها وبين المجتمعات التي تحضر فيها الدولة.

وقد أبقت الإنتروبولوجيا الوظائفية البريطانية، التي هي وريثة أعمال السوسيولوجي الفرنسي إيميل ديركهايم Emile Durkheim (1858-1917))، التعارض بين القبيلة والدولة بل أبرزته في بعض النواحي. وقد فكر ديركهايم (ديركهايم، 1978) حول تطورات تقسيم العمل في المجتمعات الصناعية وآثارها واضعا فرقا جوهريا بين "التضامن الميكانيكي" أو "بالمحاكاة" الذي يطبع المجتمعات ضعيفة التمايز حيث تشكل كل وحدة (خلية منزلية، حي، قرية...) مجرد نسخة من الوحدة المجاورة، وبين "التضامن العضوي" الخاص بالتجمعات البشرية التي تشهد تقسيما للعمل أكثر تطورا. وتنشطر المجتمعات الأولى إلى وحدات متشابهة، قبائل وبطون القبائل، وستدعى بالانشطارية في مقابل المجتمعات الصناعية حيث تتولد عن تقسيم العمل أشكال أخرى للتنظيم تقوم على تعدد المهن والاختصاصات أي على تقسيم المجتمع إلى طبقات.

وقد أسهم إفانس بريتشارد (1858-1917) Evans-Pritchard مترجم أعمال دركهايم إلى الإنجليزية، والوجه البارز في الإنتروبولوجيا الوظائفية البريطانية وصاحب دراسة كلاسيكية حول النوير في جنوب السودان (إفانس بريتشارد، 1940)، إسهاما كبيرا في ترسيخ وإبراز التعارض الذي أرساه عالم الاجتماع الفرنسي. وفضلا عن أعماله التي اشتهرت حول النوير والأزاندى في أقصى الجنوب السوداني، فقد نشر إفانس بريتشارد بالاشتراك مع مبير فورتز

Meyer Fortes كتابا جماعيا ظل ردحا من الزمن مرجعا حول "الأنظمة السياسية الإفريقية" حيث تضمن عرضا للـــهيئات السياســـية لثمانيـــة مجتمعات "تقليدية" في القارة درسها أخصائيون مشهود لهـــم بالمعرفـــة: زولو في جنوب إفريقيا (ماكس غلوكمان Max Gluckman)، نغواتـــو (Ngwato) في بوتسوانا (إيان شابيرا Ian Schapera)، بيمبا (Bemba) في زيمبابوي (أودري ريتشاردز Audrey Richards)، بـــانيونكولي في يوغندا (ك. أوبرغ K. Oberg)، كيدي (Kede) في نيجيريـــا (س. ف. ناديل)، بانتو كافيروندو (Bantu Kavirondo) في تانــــزانيا (غـــونتر فاغنر) تالنسي (Gunther Wagner Tallensi) في نيجيريا (ميير فورتز) والنوير في جنوب السودان (إفانس بريتشارد).

وفي مقدمة الكتاب، ميز إفانس بريتشارد وفورتز بين نوعين من الأنظمة السياسية في المجتمعات التي تناولتها الإسهامات الثمانية الـــتي جمعوها. فهناك "المجموعة أ" وتتكون من "المجتمعات الحـــائزة علـــى سلطة مركزية وجهاز إداري ومؤسسات قضـــائية – أي حكومـــة باختصار – وعلى أساس التمايز في الثروة والامتيازات والمنـــزلة في هذه المجتمعات يتم توزيع السلطة والنفوذ. وتضم هذه المجموعة كلا من زولو ونغاوتو وبيمبا وبانيونكولي وكيدي"[1]. أما "المجموعـــة ب" فتتكون من "المجتمعات التي تنقصها سلطة مركزيـــة وجهـــاز إداري ومؤسسات قضائية مشكلة – أي تفتقر باختصار إلى حكومـــات –

1 «One group, which we refer to as group A, consists of those societies which have centralized authority, administrative machinery, an judicial institutions — in short, a government — and in which cleavages of wealth, privilege, and status correspond to the distribution of power and authority. This group comprises the Zulu, the Ngwato, the Bemba, the Banyankole and the Kede." (Fortes & Evans-Pritchard, 1940 : 5)

ولا يوجد فيها توزيع حاسم للرتبة أوالمنـــزلة أوالثروة. وتضم هـــذه المجموعة كلا من لوغولي (كافيروندو) وتالنسي والنوير"[1].

وحسب المؤلفين فإن علاقات القرابة وخاصة النســب الأحـــادي (فورتز، 1953) هي وحدها القابلة لأن تكون أساسا يســمح بتشـــكيل "المجموعات ضمن أسلاك ذات وظـــائف سياســية" (فـــورتز وإفـــانس بريتشارد، 1940: 6) التي تشكل عامل التمايز الأساسي بـــين مجتمعـــات المجموعة ا ومجتمعات المجموعة ب. وإذا كان التنظيم الإداري هو الـــذي يحكم الحياة العامة في المجتمعات الأولى، فإن "نظام النسب الانشطاري هو المنظم الأساسي للعلاقات السياسية بين اشطار البلد". (المرجع نفسه: 6).

بالنسبة لإفانس بريتشاردز وأغلب الأعمال التي استوحت منه[2]، فإن النظام القبلي يقوم قبل كل شيء على القرابة وبشكل أدق على

1 "The other group which we refer to as group B, consists of those societies which lack centralized authority, administrative machinery, and constituted judicial institutions — in short which lack government — and in which there is no sharp divisions of rank, status, or wealth. This group comprises the Logoli, the Tallensi, and the Nuer." (idem)

2 نفكر هنا بشكل خاص في الدراسات التي جمعهـــا ميـــدلتون وتايـــت (ميدلتون وتايت، 1958) والمخصصة أساسا للمجتمعات "الانشطارية". وفي هذا الكتاب تم تحليل ست مجموعات إفريقيـــة: التيـــف بنيجيريـــا (ل، بوهنان)، المانداري (ج. بوكستن) والدينكا (ج. لينشـــاردت) في جنوب السودان، والبوامبا بيوغاندا (ا. وينتر)، والكوكنمبا في التوغـــو (د. تايت) واللوغبارا في تخوم السودان وجمهورية الكونغو الديمقراطية. وقد قام ميدلتن وتايت في مدخلهما بتصنيف هذه المجتمعات إلى ثـــلاث مجموعات على أساس المعايير الأربعة التالية: 1) الطريقة التي يســـتخدم فيها علم الأنساب لتصور وفهم العلاقات بـــين المجموعـــات المحليـــة، 2) درجة استقلالية أو ترابط المجموعات المحلية في الظروف السياســـية، 3) درجة تخصص الأدوار والوظائف السياسية، 4) الطريقة التي يستخدم بها العنف في فض النـــزاعات.

روابط النسب الخاصة التي تعرف "بالنسب الأحادي التسلسل" ("الأبوي" عند النوير). فمرجعية الجد المشترك إذا ارتبطت بطريقة معينة من الزواج تسمح في هذا النوع من المجتمعات بتحديد وحدات متسعة بعض الشيء للأقرب فالأقرب (البطن، العشيرة، الفخذ، القبيلة في السياق القبلي العربي على سبيل المثال...) يحكمها في الوقت ذاته التضامن والتنافس وفق مبدإ المعارضة التكاملية (أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد أبناء عمنا، ونحن وأبناء عمنا ضد من في الأرض جميعا). وهذه الفوضى المنظمة بعض الشيء الناجمة عن ازدواجية آلية الانصهار والانشطار ترى فيها الوظائفية غالبا مميزا أساسيا للمجتمعات "الانشطارية" القبلية التي توصف أحيانا بأنها "بلا رأس" أو "بلا دولة"، وهي مقابلة كما رأينا آنفا، للمجتمعات التي يحكمها هيكل الدولة. والنزاع الفردي (الثأر) والجماعي (الحرب بين القبائل) هو الوسيلة الأساسية إن لم تكن الوحيدة لدى هذه المجتمعات لتجاوز ما قد ينشب من تناقضات بين الأفراد والمجموعات داخلها. وكان إفانس بريتشاردز يرى أنه ليس بين القبائل إلا الحرب. وهذا ما يميز جذريا عالم القبائل عن نظام إدارة الدولة القائم، وفق التعريف الشائع لماكس وبير Max Weber (وبير، 1959)، على احتكار الدولة للممارسة الشرعية للعنف الجسدي. ويضاف إلى الدور المحوري للقرابة في المجتمعات "التقليدية" دور الأرض ومجموع القيم الرمزية (المعتقدات الدينية، الطقوس الشعائرية، الخ) والتذكارية (القصص الأسطورية والتاريخية المشتركة، الأماكن العالقة بالذاكرة...) المرتبطة بتاريخ المجموعة ومنزلتها.

وفي السياق العربي، تعيد هذه المواصفات الإنتربولوجية للقبيلة والدولة إلى الأذهان، الإسهام النوعي لابن خلدون (توفي

1406) في موضوع العصبية – أساس اتحاد القبيلة – وتصارع العصبيات الذي هو مظهر عادي لنزعتها نحو الانقسام.

ونقطة البداية في التفكير الفلسفي والسوسيولوجي لابن خلدون تقوم على إثبات وجود نموذج طبيعي أصلي للمظاهر الأصيلة للحياة الجماعية عند الكائنات البشرية. وعلى غرار العالم "التحت-قمري" لأرسطو الآئل إلى التوليد والفساد، فإن مفهوم "الطبيعي" عند ابن خلدون مستوحى إلى حد كبير من المعارضة الأرسطوية بين الاصطناعي والطبيعي حيث إن عالم الثقافة لا يعدو أبدا كونه إعادة تصطحب معها الهفوات ووهن الذاكرة لعالم الطبيعة (عالم الكواكب) الذي لا تبديل فيه حيث تسود إرادة الله في تناغم تام.

والمرور من الطبيعة إلى الثقافة هو تعبير عن إرادة وجودية مؤسسة للنظام المنطقي لعلم العمران ("الثقافة"، "الحضارة") – وراء الفوضى الظاهرة للأحداث التاريخية يجب حسب ما يقترح صاحب المقدمة النظر في أسبابها – ولا يكون هذا المرور إلا تجليا مؤقتا لتشعب منظم حول أمر غيبي: إنجاز الطبيعة نفسها من خلال خدعها والتفافاتها أي من خلال الإرادة الإلهية. فهناك إذن بالنسبة لابن خلدون "طبيعة" بشرية و"طبيعة" للسلطة كما أن هناك عمرا "طبيعيا" للأمم والسلالات الحاكمة.

فالسلطة السياسية كما يتصورها ابن خلدون هي نتاج الثنائية الأساسية "للطبيعة البشرية" وللتعارض داخل الإنسان بين لإنسانية والحيوانية. ولهذا أكد وهو يستعير التعبير الشهير لأرسطو أن الإنسان "بطبيعته حيوان سياسي"[1]، وكائن اجتماعي بالضرورة. فالله عندما خلقه أودع فيه الحاجة إلى الغذاء التي لا يمكن، ولو على أضيق

1 الإنسان حيوان مدني بالطبع (ابن خلدون: 1981: 54).

نطاق، أن يلبيها دون اللجوء إلى مساعدة بني جنسه. "فحتى الحد الأدنى الحيوي لطعام يومي من القمح على سبيل المثال يتطلب طحنا وتعجينا وطبخا وهو ما يقتضي الاستعانة بجملة من الأواني والآلات أي بمن صنعوها أيضا (صانع حديد ونجار وخزاف). ولكي تنضج الحبوب وتكون قابلة للاستهلاك يتعين المرور بعدد من العمليات: فلا بد من بذرها وتعهدها ثم حصدها وتقشيرها وهو ما يتطلب استخدام مزيد من المعدات والاستعانة بمهن أكثر. ولا يمكن لشخص واحد إنجاز كل هذه المهام بمفرده بل لا بد له من الاستعانة بأمثاله"[1] لتلبية حاجاته وحاجاتهم الغذائية. "وبفضل التعاون، يقول ابن خلدون، يمكن لهم إنتاج ما هو ضروري بل أكثر من ذلك".

ولا بأس بالتنويه بأن المكانة الأصلية التي منحها ابن خلدون لتقسيم العمل، ولو اكتست طابعا جنينيا، فقد تجاوزت نظرة ديركهايم الانشطارية التي نزعت إلى اعتبار "التضامن العضوي" القائم على التخصص والتعاون، منتجا ظهر متأخرا لدى النوع البشري، بينما يرى ابن خلدون أن هذا التضامن قائم منذ البداية. والحاجة إلى التعاون متأتية أيضا من الضرورات الدفاعية. فالناس، يقول ابن خلدون، بحاجة إلى الاتحاد لتعويض ضعف إمكاناتهم الطبيعية مقابل وسائل القوة الأعلى بكثير لدى أفراد الأنواع الأخرى.

ورغم هذا – وهذا تجسيد للمظهر الآخر المتمثل في الوجه الحيواني للإنسان – فإن التعاون اللازم بين الناس الذي هو منشأ الثقافة والحضارة (العمران) لم يتمكن من استئصال العدوانية الفطرية للحيوان البشري. ولكبح نوازعه إلى هدم العمران فلا بد من قوة

1 اجتماع القدر الكثير من أبناء جلدته.. (ابن خلدون: 1981: 54).

وازعة (ابن خلدون، 1981: 55) ورادعة بمقدورها سد الطريق أمام اعتداءات بعض الناس على بعض وأن تفرض إصلاح ما تم إفساده وتحافظ على السلم والسكينة داخل المجموعة. فما يصنعه الناس من وسائل دفاع، تصل غالبا إلى أيدي الجميع، لا يكفي لحماية البشر من عدوانيتهم الخاصة.

"ولا بد من شيء آخر لحماية بعضهم من اعتداء بعض وهو شيء لا يمكن أن يأتي إلا منهم أنفسهم نظرا إلى أن (الآخرين) الحيوانات ليس لها ما للإنسان من مدارك وإلهامات. فلا بد إذن أن يكون هذا الوازع واحدا منهم له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة لتفادي مظاهر الاعتداء بين الناس. وهذا هو المغزى الأصلي للملك. (ابن خلدون، 1981: 56).

ولا عجب أن ابن خلدون، وقد حدد منطلق السلطة الحكومية على هذا النحو، لم ير سوى خلاف في الدرجة، لا في الطبيعة، بين مختلف تجليات السلطة من أبسطها إلى أشدها تعقيدا كما ربطها كلها بمفهوم العصبية. "والعصبية، بالنسبة لابن خلدون، هي الرابط الأبرز للمجتمع البشري والقوة الأساسية المحركة للتاريخ. وبهذا المعنى ترجمت العبارة بـ "الميول إلى النعرة للمجانس" عند (دو سلان) (de Slane) و"التضامن وروح الجماعة" ثم "الشعور الوطني" أخيرا وهو تحديث غير مبرر. ولا شك أن أول أساس يقوم عليه المفهوم هو الخاصية الطبيعية حيث أن العصبية العادية متأتية من القرابة القبلية القائمة على النسب والالتحام وقد تم تجاوز الشحنة السلبية لهذا المفهوم خلال القرون الوسطى العربية ذاتها وذلك بتبني مفهوم الولاء الذي يعترف له ابن خلدون بقيمة كاملة في تشكيل عصبية فاعلة. وسواء تأسست على روابط الدم أو أي علائق اجتماعية أخرى،

فالعصبية بالنسبة لابن خلدون هي التي تدفع المجموعات البشـــرية إلى إثبات نفسها والكفاح من أجل الصـــدارة والنـــــزوع إلى الهيمنـــة وتأسيس الممالك والإمبراطوريات..."[1].

إن هذا العرض المقتضب للعصبية، كمـــا قـــام بـــه غـــابريلي Gabrieli، يشير من الآن إلى تعقيد المفهوم الذي عكســـه التـــردد في الترجمات التي يمكن أن نضيف إليهـــا ترجمـــة ف. روســـانتال F. Rosenthal: "شعور المجموعة" "group feeling"[2]. ولم يهتم ابـــن خلدون نفسه على الإطلاق بتقديم تعريف مانع لمفهوم يقع بالبداهـــة في بؤرة منهجيته. ولنقل إنه اكتفى باستثماره وتعيين الأماكن الاستراتيجية التي يعمل فيها وتحديد الفضاءات والظروف التي ينتهي فيها مفعوله.

وكما يلاحظ الجابري (الجابري، 1982: 251:52)، فإن مؤلف كتاب العبر لم يخترع مصطلح العصبية الذي عنى به في القوت ذاتـــه "الميول إلى النعرة للمجانس"، و"روح التعصب للعشيرة"، والتضامن القبلي في مواجهة التهديدات الخارجية والمجموعة القبلية ذاتها التي هي موئل هذا التضامن. وقد حرص الإسلام، رغم أن كلمـــة عصـــبية سابقة له، إلى التنفير من كل ما قد يحمله هذا المفهوم مـــن إقصـــاء عدواني للمجموعة القبلية، وكل ما قد يعنيه من ميـــل إلى التنـــافس والتحدي المتبادل وحث على إحلال الأخوة والمساواة أمام الله محـــل ذلك كما دعا إلى ذلك الدين الجديد في بداياته. (الجابري، المصـــدر السابق؛ غابريلي، المصدر السابق).

1 مقال "العصبية" (ف، غابرييل) في دائرة المعارف الإسلامية، ليدن، ا. ج. بريل، 1975، I، 170 و702.

2 ابن خلدون، المقدمة، مدخل إلى التاريخ. ترجمها وقدم لها فرانـــز روزنثال، برينستون وأكفورد، منشورات جامعة برينستون، 2005، ص 97.

وقد اعتمد المعجميون العرب، وخاصة ابن منظور في لسان العرب، فرقا وتقاربا بين مفهومي العُصْبَةِ والعَصَبِيَّةِ. "فعُصبَة الرجل، حسب ابن منظور، هم بنوه الذكور وقراباته لأبيه". أما العَصَبية فيعرفها بأنها "الشعور الذي يدفع المرء إلى تبني قضية عصبته والذود عنها، ظالمة ومظلومة، ضد كل تحد خارجي." (ابن منظور، المجلد الأول، بدون تاريخ، ص 605 – 606).

وسيلعب الجوار السكني، في حالة الخوف، دورا كبيرا في الإبقاء اليقظ أو الإذكاء السريع للعصبية: تلك القوة شبه البيولوجية أو شبه الغريزية. "فالعصبية لا تنتج عن قصد مبيت ولا تتأتى من التزام أو شراكة تعاقديين ولا من "عقد اجتماعي". فهي مجرد امتداد "طبيعي" لداعي البقاء لدى نوع لا يمكن أن يستمر بدون تضامن. ولهذا فعندما تأخذ أكثر أشكالها فاعلية أي عندما تكون وعاءً لأكثر الاعتداءات رعبا، فسيصنفها ابن خلدون في خانة "الأصالة" قرب ذلك المكان الشفقي الذي تلتحم فيه الثقافة (العمران) بالطبيعة وتبتعد عنها في الوقت ذاته. فالعصبية، بوصفها أقصى طرف للطبيعة في الثقافة، هي الوسيلة التي من خلالها تشق الحيوانية – العدوانية – الملازمة للإنسان طريقها إلى ما يجمع بين البشر: الوجود الجماعي.

فلا غرو إذن أن تظهر أكثر تجلياتها أصالة عندما تلتقي أكثر أشكال الحضارة فظاظة من بين ما يسميها ابن خلدون "بالأمم الوحشية والقبائل" وبالخصوص الشعوب البدوية. فالبدو تاريخيا، أو لنقل إيديولوجيا "سابقون" لأهل الحضر وهم أقرب منهم إلى "أصل" العمران وهو ما يمنحهم مزايا أعلى. وقد صرح بذلك ابن خلدون دون مواربة عندما قال إن "أهل البدو خير من أهل الحضر" (ابن خلدون، 1981: 153)؛ لأنهم أقرب منهم إلى "طور الطبيعة"

(الفطرة). "وهم أقرب إلى الشجاعة" (المرجع نفسه: 155) لأنهم لم يتخلوا عن بأسهم معتمدين، كأهل الحضر، على حاميات الوالي أو الأمير التي عهدوا إليها بالدفاع عن حواضرهم ليتسنى لهم الخلود إلى الدعة التي توفرها التجارة والفنون ووسائل الترفيه.

وهكذا نلاحظ أن ابن خلدون يربط بين حماية القدرات العدوانية للبدو وبين مفعول العصبية، وهي علاقة "طبيعية" مؤسسة للثقافة. وهو يوضح هذا الغرض المزدوج للعصبية في الفصل الثامن من الباب الأول من المقدمة رابطا إياها بالقرابة. وعنوان هذا الفصل هو: "العصبية ناشئة عن الالتحام بالنسب أو ما في معناه" (ابن خلدون، 1981: 160) ويفصل الأمر على مرحلتين: ففي الأولى يؤكد على الخاصية "الطبيعية" لرابط التضامن المتولد من القرابة، وفي المرحلة الثانية يصر، على النقيض من ذلك، على الطبيعة الاصطناعية بل الخيالية تماما (إذا تجاوزنا عمقا نسبيا معينا) لروابط القرابة في الحالات التي لا تشكل فيها أساسا لتضامن فعلي.

ويرى ابن خلدون أن مشاعر العطف والتضامن الناجمة عن صلة الرحم أمر "طبيعي في البشر إلا في حالات استثنائية." (ابن خلدون، 1981: 160). وفي نظر ابن خلدون وعلى نقيض ما ذهبت إليه بعض الترجمات إلى اللغات الأوروبية[1]، فإن عبارة صلة الرحم لا تحيل اقتصارا على القرابة المتعلقة بالرحم الذي هو خاص بالأمهات. فهذه العبارة تعني الروابط المميزة للحنان والدعم المتبادل المتولد من القرابة بالنسب سواء كانت من جهة الأب أو الأم. فالمرء يشعر بالاعتداء

1 فينساه مونتي على سبيل المثال ترجم "صلة الرحم" بالقرابة الأمهاتية "sentiment de matrilignage" (ترجمة المقدمة، آريس، أعمال الجنوب 1997، I، ص. 256) وف. روسانثال اختار صيغة أعم هي "روابط النوع".

على شرفه إذا سيم أقاربه بالظلم ويصبو إلى الدفاع عنهم ضـــد أي عدوان قد يتعرضون له. ويتعاظم هذا الشعور كلما كانـــت علاقـــة النسب أقرب. (ابن خلدون، 1981: 160–161). ويستدعي الشرف أيضا التعبئة من أجل نصرة شبه الأقارب من الأتباع والمحمـــيين أي الموالي وكذلك الحلفاء الذين قد تجمع بهم روابط الجوار والمؤاخاة.

وتبقى القرابة بمثابة النواة الصَّلبة للعصبية رغم أنها أحيانا تشمل أشخاصا لا ينتمون إلى النسب ذاته. ولهذا السبب يعتبر ابن خلـــدون أن العصبية الأكثر فاعلية هي التي توجد لدى من يرتبطـــون بـــأكثر علاقات النسب "وضوحا وبداهـــة" أي الشـــعوبُ المتوحشـــة في الصحراء والبداةُ العرب ومن على شاكلتهم. (ابن خلـــدون، 1981: 161). فهم يقيمون في فضاءات نائية ومعزولة مهيأة لصيانة المعرفـــة المتبادلة والحفاظ على الذات البينية. فالعصـــبية الـــتي هـــي الموئـــل "الطبيعي" للثقافة/للعمران ستكون قبل كل شيء سمـــة للجماعـــات الأقرب "لأصول" الحضارة. ولهذا ظهرت في الوقت ذاتـــه كعامـــل للوحدة وأداة للسلم المدني لا يمكن أن توجد البشرية بدونه، وخميرة للانقسام ترتبط بالطبيعة العدوانية والتوسعية للجماعات التي توحـــد بينها. والداعي الجماعي للدفاع الذاتي الموجود في أساس العصبية من شأنه أن يؤول إلى صراع لا يتوقف من أجل الهيمنـــة بـــين جميـــع العصبيات المتجاورة طبقا لمخطط المعارضة التكاملية المذكورة آنفـــا. وهذا ما يجعل قوة الوئام والانقسام هذه، التي اعتبرت لدى ولادتهـــا خاصية تميز المجتمع القبلي، تحمل في طياتها بذرة كل سلطة انطلاقـــا من أصغر الجماعات الريفية وانتهاء بأكبر الإمبراطوريات.

لا يوجد في المنظور الخلدوني للأشياء تعارض جـــوهري بـــين القبيلة والدولة. فالسبب النهائي للعصبية وهدفها الأخير في الحـــالتين

هو السلطة[1]، رغم ما تشير إليه المقدمة من فوارق طفيفة. ومهما اندرجت في امتداد الرئاسة القبلية إذ تنطلق مثلها مما يستشعره الناس في المجتمع من ضرورة إرساء وازع أي ملك، فإن السلطة السياسية تتميز بما تقتضيه فضلا عن "التغلب" من استخدام القهر. فالرئاسة القبيلية والسلطة السياسية بمفهومها العام تشكلان مرحلتين متتاليتين من المسار نفسه. فرئيس القبيلة الذي ينجح في فرض سلطته (السؤدد)، سيحاول، إذا سنحت له الظروف – ومن تلك الظروف أن تكون العصبية التي يعتمد عليها قوية بما فيه الكفاية – أن يحول ما كان في الأصل سلطة معنوية بسيطة تقوم على مزايا وخصال مكرسة (السن، الحكمة، الفطنة، الخ) إلى ملكية حقيقية.

وسنقتصر على هذه الإشارات الموجزة حول العلاقات "الأصلية" بين القبيلة والدولة كما تمثلها ابن خلدون في تمهيداته. فطريقته في تصور الأشياء هي في الوقت ذاته "بنيوية" و"ارتقائية"، إن جاز أن لا يكون في هذا الاستخدام مفارقة تاريخية، وهي موسومة بطبيعة الحال بميسم التاريخ العربي الإسلامي في عصره. وتلقي ملاحظاته أضواء كاشفة على المسارات الإفريقية التي تسترعي هنا انتباهنا. و لم يفت مشرعي المجتمعات الإفريقية ذات الصلة بالإسلام التنبه إلى المقتضيات القانونية للتعصب. ومع ذلك بدأ يظهر منذ الثلاثينيات عند بعض الأفارقة هاجس إعطاء صورة "للقبيلة" ليست بالضرورة سجينة "البدائية" التي ألصقها كل من الإنتروبولوجيين الأوروبيين وابن خلدون بهذا المفهوم.

وهكذا قدم جومو كينياتا في Facing Mount Kenya عام 1938، في فضح للتمثل المحتقر الذي قدمه المستعمر البريطاني،

1 الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك (ابن خلدون، 1981: 174).

مؤسسات قبلية قادرة من الناحية المعنوية على منافسة مؤسسات بريطانيا العظمى.

"فقبل قدوم الأوروبيين، يقول كنيايتا، كان للكيكيو نظام ديمقراطي" (كنياتا، 1973: 131). وكان الكيكيو الذين لا يجد كنياتا حرجا في وصفهم "بالقبيلة" قد قاموا من قبل بنوع من الثورة الديمقراطية على الملكية التي كانت تقودهم. وكانت الثورة، التي أنهت حكم الملك آنذاك واسمه "كيكيو"، تدعى "إتوكا" وهي كلمة مشتقة من "تويكا" التي تعني الافتراق وتمثل المرور من طور الأتيوقراطية/الاستبدادية إلى طور الديمقراطية (كنيايتا، 1973: 131). فهذه الثورة، التي صاحبت حركة للتحضر وحملت جميع سمات أسطورة مؤسسة هدفها إعطاء مجتمع كيكيو صورة عصرية إيجابية، قد جاءت إلى السلطة "بمجلس ثوري" (نجاما يا تويكا) قام "بوضع دستور" (كنياتا، 1973: 131). وتبدو الإجراءات التي عزا كينياتا إلى هذا المجلس اتخاذها بمثابة نقلة تشريعية، شيء يشبه الميثاق، أسس تشريعية وأخلاقية لمجتمع كيكيو السابق للاستعمار كما كان يحب تمثله: إمكان حصول الكل على الأرض، مساواة الجميع أمام القانون، التوزيع إلى طبقات حسب العمر، نظام للإسهام الضريبي، قانون مدني وجنائي.

"وقد استقر النظام الديمقراطي الذي أرسته أول تويكا إلى اليوم الذي أحلت الحكومة البريطانية محله نظاما تيوقراطيا شبيها بذاك الذي تحرر منه الكيكيو قبل قرون" (كنياتا، 1973: 136). وبعد أن انتقد بشدة "المهمة الحضارية" التي عزاها الكتيب الأبيض البريطاني لعام 1923 للهيمنة الإنجليزية على كينيا، قدم كنياتا لوحة للمؤسسات التي تمحور حولها نظام كيكيو القبلي: نظام الطبقات

العمرية وسلطة الكبار "الأكبر سنا" والنظام العسكري للقبيلة المرتبط بشدة بنظام الطبقات العمرية.

ويعطي كنياتا تفسيرا اقتصاديا بالأساس للحروب بين القبائل: "فأسباب الاحتكاكات التي تقع بين القبائل يغلب عليها الطابع الاقتصادي خاصة في كينيا حيث لا تشن الحرب أبدا من أجل ضم أراض أو قهر قبيلة أخرى، وليس بالمناسب أن نصف بالحروب تلك المعارك التي كانت تنشب من وقت لآخر بين ماسائي وكيكيو وواكامبا، فهي أشبه بالغارات المسلحة" (كنياتا، 1973: 145). فعندما تنفق مواشي ماسائي بسبب الجفاف أو أي وباء، فلا بد حسب رأيه، أن يتحركوا للبحث عن مصادر بديلة.

ثم يعمد كينياتا إلى مقارنة بين قبائل كينيا والأمم الأوروبية وهي مقارنة في صالح الأولى حيث أن نزاعاهم أقل عددا وأخف خسائر ونادرا ما تكون من أجل الغزو. ويقول إن الغزاة الأوربيين يتباهون بأنهم وضعوا حدا "للحروب القبلية" وعلى الأفارقة أن يعترفوا لهم بالجميل حيث حرروهم من "الخوف المتواصل" من اعتداء القبائل المجاورة. "ولا يمكن، يقول كينياتا، إلا أن نذكر الفروق بين طرق المعارك وأهداف الحروب عند القبائل التي توصف ادعاء بالوحشية وبين القبائل "المتحضرة" في أوروبا". (كنياتا، 1973: 148). فمقابل الطابع الوظيفي إلى حد ما والشعائري والمحدود للعنف القبلي الإفريقي، يبرز كينياتا مجازر الحرب العالمية الأولى والتجنيد الإجباري لآلاف الأفارقة الذين فقدوا فيها حياتهم.

وفي معرض حديثه عن المجازر التي ارتكبها الغزاة الإيطاليون بحق السكان الإثيوبيين خلص كينياتا إلى القول: "يمكن أن نتساءل إذن كيف يتسنى لهؤلاء الأوروبيين أن يفتخروا بأنهم وضعوا حدا "لحرب

القبائل" وأرسوا "سلما دائما" في إفريقيا. فالأفارقة كانوا سيفضلون مواصلة حروبهم الصغيرة وخوض معاركها بعــزة دون أن يفقــدوا سوى أشخاص معدودين بدل استقبال البعثــات "الممدنــة" الــتي أخضعتهم لحالة من التبعية الدائمة." (كنياتا، 1973: 148). وتناول كينياتا باستفاضة كبيرة الخسائر التي تكبــدتها المجتمعــات القبليــة الإفريقية جراء ما قام به المستعمرون الأوروبيون من سلب عقــاري نظرا لما للأرض من دلالة في السياق العام للنظام القبلي.

"فالأرض تمثل الرابط الوحيد بين أعضاء القبائل الأحياء ومــن قضى من أوائلهم وما سيأتي من أجيالهم. وبالنسبة لغيكيو فالأمر من البداهة بمكان: فأجدادهم دفنوا في الأرض التي كــانوا يحتلونهــا في الغابر، وهذا بمثابة عقد دائم مع أحفادهم والوجود الفردي والجماعي للقبيلة مرهون برضى أو سخط أرواح الأجداد عن سلوكهم. أمــا الأجيال القادمة فهي مرتبطة بالماضي من خلال تجســيده. فعنــدما سلب الأوروبيون أراضي الأفارقة الموروثة لم يلحقوا الضــرر فقــط بحياتهم الاقتصادية بل قاموا أيضا بقلب النظام القبلي القــائم علــى التناغم مع أرواح الأوائل الضامنة لاســتمرار القــوانين الأخلاقيــة والاجتماعية والدينية". (كنياتا، 1973: 149).

إن دفاع أول رئيس لكينيا المستقلة عن القبيلة والجهود التي بذلها لإعادة تأهيل المؤسسات والممارسات القبلية، التي شوه الاســتعمار سمعتها، ينبغي أن توضع في سياق أشكال النضال الأولى مــن أجــل حقوق "السكان الأصليين" ثم بعد ذلك بقليل من أجل الاســتقلال. وإذا كانت آراء كينياتا تعارض التصورات التي تنظر إلى الحياة القبلية وأسسها بشكل يعتبر انتقاصيا وغير إنساني ("البدائية "التكنولوجيــة والأخلاقية، الوزن الباهظ "للعادة" والقرابــة، العنــف "الوبــائي"،

"الخرافة"، الخ.)، فإنها لم تقصر، بالنسبة لطريقة "مرممة" بشكل ما ويمكن بالتالي "الركون" إليها، في وصف بعض الملامح الأساسية التي يرى القبيلة من خلالها بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين وابن خلدون: المكانة المركزية للقرابة والسن، العلاقات بين التنظيم القبلي والنظام العقاري، التعبئة الحربية المدمجة في هياكل القبيلة ذاتها من خلال الطبقات العمرية...

كما أثبت كنياتا الغموض الدلالي الذي أشرنا من قبل إلى أنه يشكل أحد مصادر تجدد تساؤل الأنثروبولوجيين حول مفهوم القبيلة واستخدامه. ونتيجة تصميمه على "رد الوصم بالعار" وتمهيد الطريق أمام التكافؤ المعنوي بين القبائل الإفريقية والدول الأوروبية التي أخضعتهم للتبعية يصف كينياتا الأخيرة "بالقبائل". كما وصف على امتداد كتابه الكيكيو "بالقبيلة" بينما يدفع الاستخدام المعتمد شيئا ما في راهن الأيام إلى اعتبارها "عرقا". فكنياتا نفسه ميز مجموعتين فرعيتين "قبليتين" ضمن "قبيلتي" ماسائي وكيكيو (كنياتا، 1973: 146). وقد درجت التوصيفات المعاصرة الشائعة، عند ما يتعلق الأمر مثلا بنزاع كالذي عصف برواندا في التسعينيات، على الحديث عن مواجهات "عرقية" بينما كان كينياتا سيتحدث هنا ربما عن "قبيلتي" الهوتو وتوتسي. ولهذا يجدر التوقف قليلا عند هذا المجاور والمنافس الدلالي للقبيلة الذي هو العرق.

2. العرق

يعني العرق، في الاستخدام الشائع، مجموعة لغوية وثقافية وإقليمية تزيد من حيث أحجامها على القبيلة التي تشترك معها في الوقت ذاته في مدلول الجوار "والتخلف" بل البدائية المفترض أنها سمة خاصة "بالشعوب المتوحشة". وفي هذا السياق، يقابل هذا المفهوم مفهوم "الأمة" الخاص بالمجموعات البشرية "المتطورة" الموحدة في دولة (تايلور في Bonte et Izard 1991). فالعرق هو بمثابة أمة في حالة تصفية. أمة ينقصها شيء هو الدولة بالذات. وكما بينته أعمال أنتربولوجية مختلفة، فإن تخصيص عبارة "العرق"، لتصنيف سكان رهن السيطرة، قد كان جزئيا استجابة لمتطلبات خاصة بالضرورات الإدارية الاستعمارية التي ساهمت في تثبيت كيانات غامضة الحدود في السابق، في إفريقيا وخارجها. ويطبع التعقيدُ علاقاتِ الأعراق بالحدود؛ سواء أكانت من رسم الاستعمار أم لم تكن كذلك. فهم يتحركون غالبا ضمن إقليم متصل لكن صروف التاريخ تفرض عليها أحيانا نوعا من التشتت الجغرافي الذي لا يقضي على شعور الهوية المشتركة الذي يجمعهم. وعلى كل حال فإن أشد "التناقضات العرقية" حدة وأكثرها دموية في إفريقيا المعاصرة قد ظهرت في ظل الدول الموروثة عن الاستعمار والتحكم فيها.

وقد اتخذ فريدريك بارث (Fredrick Barth) في مقدمة الكتاب الجماعي الذي نشره عام 1969 بعنوان "التنظيم الاجتماعي للاختلاف الثقافي: الجماعات الإثنية والحدود"[1]، من العلاقات بين "العرق"

1 وأنا أحيل هنا إلى الترجمة الفرنسية لنص بارث الملحقة (ص ص 243 – 249) بكتاب ف. بوتينيا وج. ستريف فينار (بوتينيا وج. ستريف فينار، 2008) الذي نقلنا منه المقتطفات التالية.

و"القبيلة" نقطة بداية على افتراض أن كل عرق تحدده ثقافة معينة. و لم يتجشم بارث عناء تعريف الثقافة، غير أنه بإمكاننا، تلبية لحاجات هذا البحث، أن نعتمد"تعريف ا. ب. تايلور (1871) القديم للثقافة بأنها "مجموعة معقدة تتضمن المعارف والمعتقدات والفن والعادات والقانون والأعراف وكل التنظيمات والممارسات التي اكتسبها الإنسان من خلال حياته في المجتمع"[1]. وفضلا عن هذه العناصر المحددة للثقافة، فإن الهويات العرقية التي تتضمن بعدا أدائيا للتعريف الذاتي حاسما في الغالب، قد تنزع إلى إضافة ملامح جسدية ولغة مشتركة، كما لو كانت تريد "تحييد/تطبيع العرق". وهذان المقومان للعرقية – بشرة الجسد واللغة – لا تضمنان دائما لا هما ولا بقية الملامح الثقافية المعدودة في تعريف تايلور تمييزا واضحا لحدود العرق. فالهوتو والتوتسي يتحدثون اللغة نفسها، ورغم التخمينات العرقانية الفاصلة التي ذهبت إليها اتنلوجيا عهد الاستعمار بين الرعاة "الهاميت" وبين المزارعين "البانتو"، فإن الفروق الجسمية بين منتسبي المجموعتين ليست إطلاقا بالوضوح الذي يوحي به هذا النوع من التعميمات.

وعلى أية حال فإن الإسهامات التي جمعها بارت تقود، وفق نظرة تفاعلية، إلى إعادة النظر في فكرة الحتمية الجغرافية، أي فكرة ارتباط ضروري بين عزلة الإقامة والتشكل العرقي. فالملاحظة توضح حسب بارت أن الحدود العرقية "تبقى رغم تدفق الأشخاص الذين يجتازونها" (بوتينيا Poutignat وستريف فنار Streiff-Fenart،

1 وقد نقل عنه ميشل إيزارد، مقال "الثقافة" في الكتاب الذي أشرف عليه ب. بونت وم. إيزارد: Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie ، باريس، Presses Universitaires de France، 1991، ص 190.

2008: 204). فهي لا تحدد وفق الموقع الخاص للإقامة. ويضيف بارت أن التعريفات العرقية تحتاج في استقرارها إلى أن يعارض بعضها بعضا. وكما هو الحال تقريبا في ظواهر اللغة عند فرديناه دسوسير (Ferdinand de Saussure) والتقليد البنيوي، فإن الأعراق تشكل في الجملة كيانات تقابلية ونسبية لا تستقر بالكامل إلا وسط الانشطارات الحدودية التي تنزع إلى إقامتها وتثبيتها. وانطلاقا من الطلائع التفاعلية التي تم طرحها، يلخص بارت محتوى تعريفات المجموعة العرقية كما تستنبط من فحص الأدب الإنتروبولوجي ليقترح نقدا يصبو قبل كل شيء إلى تحرير هذا المحتوى من أي جوهرية تزعم اختزال الأعراق في معازل ثقافية. ومن هذا المنطلق فإن المجموعة العرقية تعني سكانا:

1- يتكاثرون بيولوجيا على نطاق واسع.
2- يشتركون في قيم ثقافية أساسية تتجسد في أشكال ثقافية لها مظهر موحد.
3- يشكلون فضاء للتواصل والتفاعل.
4- يتكونون من مجموعة من الأعضاء تتماهى فيما بينها ويميزها الآخرون باعتبارها صنفا يختلف عن باقي أصناف نفس المجموعة. (بوتينيا وستريف ينار، 2008: 206).

ويلاحظ بارث أن هذا التعريف، في كليته المثال – النوع، يشبه "الاقتراح التقليدي الذي يعتبر أن: سلالة = ثقافة = لغة، وأن: مجتمع = كيان يلغي الآخرين أو يستخدم في حقهم ممارسات تمييزية. (بوتينيا وستريف فنار، 2008: 206).

و"نموذج" المجموعة العرقية الذي يوفره هذا التعريف لا يوجد في "حالته الخالصة" في أي مكان. والتجليات العرقية التاريخية والجغرافية

المحلية ليست لها إطلاقا حدود ظاهرة ثابتة. فهي واقعة تحت تأثير الأوساط البيئية التي تتطور داخلها. كما تتأثر بالهرمية الاجتماعية الخاصة بها وبمكانتها في التجليات العرقية المتعددة التي يمكن أن تكون مدرجة فيها. ودعوات الهوية العرقية هي أيضا في الغالب تعبير عن إرادة وتجل يركزان، حسب الظروف والأماكن، على هذا أو ذاك من عناصر التمييز التي يتم إدراكها بوصفها شعارا مميزا للمجموعة العرقية وخصوصيتها (الملامح الجسدية والمعنوية، اللغة، الدين، اللباس، الطعام، اختصاصات الطائفة،الخ.). وهذه التصنيفات التي يمكن أن "تتسع" أو "تضيق" حسب الظروف، هي متأتية، وفق تعبير بورديو، من "صراع من أجل التصنيف" لا يحشد فقط إرادة الحيازة الذاتية لهوية، وإنما أيضا محاولات فرض شعار لمجموعة من خارجها. ويمكن أن تأتي تدخلات خارجية بعيدة، في عصر "العولمة" الحالي، فترسخ أو تعرقل أو تطور صراعات التصنيف "العرقي" القائم على المستوى المحلي.

ولضرب مثل أو اثنين، فإن الفلان الرعاة والبدو في الفضاء السوداني الساحلي، وخاصة في موريتانيا (تشيافوليلا Ciavolella، 2010) يتميزون عن المزارعين المستقرين بالحضر ("التكرور" أو الهالبولار: "من يتحدثون بالفلانية") مع أنهم جميعا يتحدثون لغة الفلان نفسها ويحملون الأسماء ذاتها، وتجمعهم قيم مشتركة عدة في طليعتها الإسلام السني المالكي. ومع ذلك فإن فلان الفضاء السنغالي الموريتانيي لديهم هرمية اجتماعية بموجبها يتفرعون إلى "طبقات" أقل تطورا مما هي عليه لدى "التكرور" (ديبير Dupire، 1970؛ وان Wane، 1960). ويرى هؤلاء أن أولئك أقل تدينا أو تمسكا بالإسلام منهم. وعندما يريدون جميعا إبراز الفوارق بينهم فهم يشيرون إلى التباين – غير الظاهر دائما للملاحظ الأجنبي – في سحناهم الوراثية "الزنجية"

أو السلوك المزكى لديهم[1]. ومع ذلك ففي السياق الموريتاني في عقد السبعينيات حيث تنامت توترات "عرقية" بسبب قضية تعريب النظام التعليمي على حساب الفرنسية الموروثة عن الاستعمار، لوحظ جهد واضح للتوحد العرق لدى "المتحدثين بالبولارية"[2] ضد ما اعتبروا أنه إرادة للهيمنة لدى "المتحدثين بالعربية" مع أن الجميع يوحده الإسلام السني المالكي وتاريخ مشترك في تعليم اللغة العربية. وقد أدى استمرار تعمق التوترات "العرقية" في موريتانيا على امتداد عقد الثمانينيات، التي تفسر بالسيطرة على المناصب العليا في الدولة وما يمكن أن تدره من ريع بيروقراطي، إلى بروز تصنيف "عرقي" جديد يقوم في الوقت ذاته على اللون (المفترض) للجلد وعلى التمييزات الاقتصادية والاجتماعية المتخيلة أو الحقيقية التي تصاحبها. ولهذا لم يفتأ أكثر المشهرين حدة من القوميين السود في موريتانيا يستنكرون قمع "أغلبية زنجية إفريقية"[3] بل

1 من الأمثلة التي بضربها التوكولور عندما يختفي شيء ما ولا ينجح في استعادته: "(مع ذلك) لم يمر هنا فلاني ولا بيضاني" (بولو أراتي، تياباتو أراني). والمقصود ضمنيا أنه ما دام أي وافد من هاتين المجموعتين الموسومتين بالافتراس لم يمر هنا، فليس هناك مبرر لاختفاء شيء ما.

2 إن الوكلاء البولارفونيون في أول إحصاء وطني شامل بموريتانيا تم إنجازه عام 1976 كانوا يرفضون أي إحالة في ذلك الإحصاء يمكن أن تميز بين "الفلاني" و"التكولور".

3 يفترض أن "الزنوج الموريتانيين" يضمون المنحدرين من المجموعات الناطقة بالبولارية والسونينكية والولفية وثلاثتها تقع على الحدود بين موريتانيا وجاريها الجنوبيين، السنغال ومالي. ورغم اتصالات قديمة وتأثيرات مشتركة، فهذه المجموعات التي لا تجمعها لغة واحدة والتي انتمت في الماضي إلى كيانات سياسية مختلفة، تبدو موحدة بشكل خاص (من حيث التصور) بلونها "الأسود"، في وجه اللون "الأبيض" المنسوب لمنافسيهم الناطقين بالعربية. ولا بأس بالتذكير بأن الاستخدام القديم لكلمة "المور" في عدد من اللغات الأوروبية كان يعني اللون الداكن لمن يوصفون به.

(زنجية موريتانية"[1] من قبل "أقلية بيضاء" (البيضان) توصف "بالعربية البربرية"[2] مصرين بذلك على وجود "أصناف عرقية كبرى" متصارعة فيما بينها بالأساس.

وبخصوص المثال الموريتاني أيضا، فإن أخبار السنوات الثلاثين الأخيرة تشير غالبا إلى وجود عبودية منزلية في موريتاتيا ظلت مستمرة رغم إلغاء الرق مرات عديدة كانت آخرها في عام 2007. ولا يعرف على وجه الدقة مدى اتساع هذه الظاهرة. وبين الإقصاء الاجتماعي المترتب أساسا علي قاعدة التكافؤ المتعالي الأبوي[3]، وبين التهميش الاقتصادي، يجد العبيد السود السابقون (الحراطين) من المجموعة الناطقة بالعربية أسبابا معقولة للتعبئة ضد هرمية تقليدية قوية لكنها مهزوزة بشدة نتيجة حركة استقرار وتحضر غير مسبوقة خلال

---

1 إن تسمية "الزنجي الموريتاني" توسع مفهوم "الزنجي الإفريقي" ليشمل العبيد والعبيد السابقين السود في المجتمع البيظاني وهم يقاسمون مع هذا المجتمع ثقافته ولغته بشكل خاص فضلا عن الفضاء الترابي، بينما تقطن المجموعات "الزنجية الإفريقية"، في نوع من الانفصال في "جنوب موريتانيا" (سال، 2010).

2 هذه تسمية مثيرة للجدل إلى حد ما. فإذا كان سكان موريتانيا الناطقون بالعربية والذين يسمون بالفرنسية "مور" منحدرين تاريخيا من امتزاج بين العرب والبربر والسود، فلم يعد بينهم اليوم من يتمسك بالانتماء البربري. و"البربرية" التي نجدها في عبارة "عربي بربري" يراد بها نفي الشرعية عن الانتماء العربي الذي يعتبر بمثابة تهديد عند "القومية السوداء".

3 وهذا يقتضي أن لا تتزوج امرأة إلا رجلا يكافئ من حيث النسب والدها على الأقل. والعبيد والعبيد السابقون هم من حيث المبدأ مقصيون من الرابطة النسبية. ويعبر عن هذه القاعدة مثل حساني (الحسانية هي اللهجة العربية الموريتانية) يركز على "الجلد": إيلا تماسوا الجلود، يتقادوا اجدود ("إذا تماست الجلود تساوت الجدود").

السنوات الثلاثين الماضية. ويفضل بعض الناطقين باسم هذا المخطط التمردي تقديم الحراطين بوصفهم "عرقا" منفصلا، فهم "سود" وبالتالي مختلفون عن "العرب البربر" "البيض"، لكنهم ناطقون باللغة العربية وبالتالي مختلفون عن المجموعات "الزنجية الموريتانية" كما رأينا آنفا. كما أن استنكار العبودية في المجموعة الناطقة بالعربية في موريتانيا قد حظي بدعم جهات دولية مدفوعة أحيانا بأجندها "العرقية". وقد أظهرت آليس بويلارد Alice Bullard (بويلارد، 2005) في معرض دراستها عن قرب لمسار الداعمين الأمريكيين الأساسيين لقضية العبيد في موريتانيا في عقد الثمانينيات، الخلفيات المرتبطة بالهويات "العرقية" المعولمة: اليهودي الصهيوني في الحالة الأولى والأسود "المُهجَّر" في الحالة الأخرى في التعبئة للفريقين[1].

كما ظهر تداخل التعريفات "العرقية المعولمة" مع التجاذبات القائمة على أساس العرق المحلي في معالجة جزء من الرأي العام "الغربي" للنزاعات الداخلية في السودان (جنوب السودان، دارفور...) قبل سنوات خلت. فالتحامل على حكومة الجنرال "عمر البشير"، ولو لم يكن مزكى كثيرا، وعلى "العرب" في السودان كان أصحابه غالبا من المثقفين والفنانين المعروفين بدعمهم "القبلي" لإسرائيل. ونحن نتطرق هنا إلى فضاء للتفاعل يلامس فيه العرق

1 يتعلق الأمر بسامويل كوتن وشارل جاكوبس. وليس من المستحيل أن تكون للحملة الإعلامية التي قام بها الناشط الداعم لإسرائيل دور في اعتراف موريتانيا الدبلوماسي بدولة إسرائيل رغم مناهضة الشعب الموريتاني الواسعة لهذا التقارب. وربما كانت الحكومة الموريتانية في ذلك الوقت، حكومة ولد الطايع، تسعى من وراء ذلك إلى وقف المساعي التي كان يبذلها مدافعون عن المصالح الإسرائيلية في الولايات المتحدة الأمريكي من أجل استنكار عبودية "المور".

المشحون بالتسيس والثقافة والعنصرية عالم الشتات الذي لا يدخل في نطاق هذا البحث. لكننا سنعود لمعالجة دور العوامل الخارجية في تهييج الهويات العرقية بشكل عنيف إلى حد ما في إفريقيا المعاصرة.

وقد ارتأى بعض الأنتوبولوجيين والمؤرخين أن جذور أغلب النزاعات التي عصفت بالقارة ينبغي البحث عنها في الماضي الاستعماري لإفريقيا وفي الطريقة التي تم بها تقطيع القارة "عرقيا" وسيرتها بها القوى الاستعمارية الأوروبية وخاصة بريطانيا العظمى وفرنسا.

ففي كتاب جماعي نشر بالتعاون بين ج. ل. آمسيل J.-L. Amselle وا. مبوكولو E. Mbokolo (آمسيل ومبوكولو، 1985) يتناول مجتمعات مختلفة في إفريقيا الغربية والوسطى[1] تم التركيز على "اختراع" "أعراق" بالتصنيفات الاستعمارية التي شكلت، حسب رأي آمسيل، قطيعة مع الاستمرارية الاقتصادية والسياسية واللغوية والثقافية التي انبنت عليها فضاءات القارة قبل الاستعمار الأوروبي. فبالنسبة إلى ج. ب. دوزن J.-P. Dozon فإن البيتي في ساحل العاج تشكل "اختراعا استعماريا" (آمسيل ومبوكولو، 1985: 49). ويشير ج. بازينه J. Bazin إلى أن تنوع البمبارة رغم جمعهم تحت اسم واحد انتهى بفرض نفسه في الأدبيات المتخصصة. ويذكر آمسيل نقلا عن واتسون Watson (واتسون، 1958) "أن "الانسجام القبلي" لمامبوي في زامبيا أي التشكل ذاته

1 بيتي ساحل العاج، دراسة ج. ب. دوزن؛ بمبارة مالي لج. بازين؛ الهوتو والتوتسي وتوا برواندا لج. ب. كرتييه وس. فيدال، "الانفصالية الكاتانغية" في جمهورية الكونغو الديمقراطية الحالية، تحليل ا. امبوكولو.

للقبيلة هو من صنع الاستعمار البريطاني" (آمسيل ومبوكولو، 1985: 23). كما يلاحظ ج. ب. كريتيان J.-P. Chrétien أن "وجود عرقي الهوتو والتوتسي في رواندا وبوروندي يعود إلى حزمة غريبة من البديهيات. فهذان "العرقان" لا يتمايزان لا باللغة ولا بالثقافة ولا بالتاريخ ولا بالمجال الجغرافي المحتل" (آمسيل ومبوكولو، 1985: 129).

ويجدر التذكير، حسب آمسيل، باستمرارية الفضاءات السابقة للاستعمار التي كان ينبني عليها فضاء القارة قبل مجيء المستعمر لإدراك مدى الريبة المحيطة بالتقطيعات الاستعمارية "للأعراق" الإفريقية.

ويذكر آمسيل بأهمية فضاءات التبادلات العابرة للصحراء وشبكاتها التجارية التي ما فتئت تغذي الاقتصادات المحلية بعد الإمبراطوريات السودانية الساحلية الكبرى (غانا، مالي، سونغاي). وتركزت هذه التبادلات حول بعض المنتجات الإقليمية المتخصصة (الذهب، الملح، الكولا، الأقمشة، العبيد، مواد غذائية...) وانتعشت بفضل تجمعات تجارية حيوية (دجولا، الهاوسا، السونينكي، الخ.) وارتبطت بازدهار بعض المدن التي شكلت محطات تجارية (تيمبوكتو، جنيه، كانو...). وساهمت هذه التبادلات في إنشاء أدوات نقدية واسعة الانتشار استفادت منها أيضا (الذهب، الكوريس، الملح...).

وكانت الفضاءات المشتركة فضاءات لغوية أيضا ولو لم يكن من السهل دائما معرفة حدودها بدقة. فهناك قطعا نقص في التجانس اللغوي "للأعراق"، لكن يحدث أحيانا أن تتحدث "أعراق" مختلفة اللغة نفسها. ويلاحظ آمسيل في معرض تلخيصه

لإسهام دوزن أن البيتي (ساحل العاج) هم أقـــرب لـــبعض ديـــدا (ساحل العاج) من بعضهم بعضا. كما أن من بين الديدا (ســـاحل العاج) من هم أقرب لبعض الغورو (ساحل العاج) مـــن بعضـــهم الآخر. وهناك قرى تنتمي إلى جماعة دوغون (مالي) ولا يفصل بينها أكثر من عشرة كيلومات وهي مع ذلك مضطرة للتحدث بالفلانية كي تتمكن من التواصل فيما بينها نظرا للتباعد الشديد بين أنـــواع الدوغون.

ولأسباب تاريخية (حيوية الغزو، صلابة تكون الدولـــة...)، فإن بعض المجتمعات الوريثة لـــدول كـــبرى (مـــالي، ســـيكو، السونغاي...) والحاضنة للغات تستخدم في التواصل بين شـــعوب تختلف لغاتها الأم كالبمبارة والمالينكي وديولا، تبدو "كمجتمعات شاملة" تمزج بين مجموعات مختلفة "مشمولة"(آمسيل ومبوكولـــو، 1985: 29). وينبغي أن لا نغفل، في ســـياق هـــذه الاعتبـــارات اللغوية، انتشار لغات الشبكات التجارية كالسنغاي (وهي لغة لا "عرق" لها تقريبا) والهوصه والعربية (لضرورات الكتابة والإسلام) وكذا اللغات الأوروبية منذ الاستعمار: الإنجليزيـــة والفرنســـية والبرتغالية...

إن "سلسلة المجتمعات" التي انبثقت عنها الخارطـــة "العرقيـــة" لإفريقيا ما قبل الاستعمار تتسم أيضا بنوع من تجانس الحياة الماديـــة (تقنيات الإنتاج والاستهلاك، الشكل المعمـــاري، اللبـــاس، أنـــواع الفنون، الخ.) وتشابه ملحوظ أحيانا بين البنى الاجتماعية والمعتقدات الدينية مع أنه ينبغي مع ذلك التمييز بين المجتمعات التي أثـــر فيهـــا الإسلام وتلك التي بقت وفية لدياناتها "التقليديـــة" قبـــل أن تـــأتي المسيحية فتسم بعض الجماعات بميسمها الخاص.

ويمكن أخيرا أن نلاحظ مع آمسيل توحيد فضاءات واسعة للدول كما حدث في إفريقيا الساحلية السودانية بين القرنين العاشر والسادس عشر (غانا، مالي، سونغاي) وظهور تشكيلات سياسية، في تاريخ القارة، بسيطة الأحجام مع أنها ألفت بين مجموعات "عرقية" متفاوتة مدمجة بشكل صارم أو "مشمولة" بنذالة على نسق الضراوة الحربية والاسترقاقية كمملكات الموسي وداهومي والكونغو إذا اقتصرنا على بعض الأمثلة من القارة الإفريقية المسماة "بالفرانكفونية".

ونخرج من هذه الاعتبارات التي تتسم دون شك بقدر من العمومية بخلاصة مؤقتة مؤداها أنه ليس من السهل تعريف القبيلة والعرق اللذين يحملهما أكثر الآراء شيوعا المسؤولية عن أغلب مآسي القارة الإفريقية. فالقبيلة والعرق، كيانان ذوا أبعاد وحدود شديدة التغيير، يحيلان إلى حقائق سوسيولوجية ماضية وحاضرة وهما متجذران محليا لكنهما عرضة لجميع أنواع التأثيرات الخارجية ويتم التلاعب بهما من الخارج والداخل في صراعات للتصنيف تجتمع وتتشابك رهانات هوياتها مع جملة من العوامل البيئية والديمغرافية والهرمية والسياسية. وإذا كانت الممارسات الإدارية الاستعمارية التي تلجأ أحيانا إلى الدراسات الإثنوغرافية التي أنجزها أنثربولوجيون مجندون بتبصر أو معبؤون بشكل غير مباشر (لكلريك Leclerc، 1972) قد تمكنوا من الإسهام في تشكيل الخارطة "القبلية" و"العرقية" للقارة الإفريقية، فإنه يجدر الحذر من أن ننسب إلى الاستعمار والنظريات الأنثربولوجية التي حملها معه "اختراع" "القبائل" و"الأعراق" بكل بساطة لحاجاته التسييرية. فالاستعمار لم يخترع اللغات وأنظمة القرابة والمعتقدات الدينية والأساطير المؤسسة

للمجموعات "القبلية" و"العرقية"التي كانت تقطن إفريقيا إبان غزوها وإن كان قد أسهم في ما طرأ عليها من تحولات[1]. ولم يخترع التنافس "من أجل الشرف" أو من أجل الثـــروات الـــذي كـــان يعصـــف بالمجموعات "القبلية" و"العرقية" الإفريقيـــة وإن كـــان لم يتـــوان في توظيفها. كما راعى قطعا في تقطيع أراضي المســـتعمرات وحقولهـــا ومناطقها همومه الإدارية والأمنية والاقتصادية الخاصة أكثر مما راعى احترام الكيانات البشرية السابقة. ومع ذلك لم يكن بإمكانه، مراعاة لمصالحه، أن يتجاهل التقطيعات السابقة له. وهكذا من خلال "إعادة تشكيلها" أو برقرطتها[2] أي من خلال تثبيتها، قام الاستعمار بإضفاء صبغة استقرار يبدو نهائيا على كيانات كانت في السابق أكثر مرونة حيث كانت ترتبط بهرميات قابلة للتشكيك ومشكوك فيها وعلـــى ترتيبات حدودية غير واضحة المعالم.

وإذا وازنا بين كل هذا، فسيبدو لنا أن الفضـــاءات السياســـية الإفريقية السابقة للاستعمار كانت تمنح مكانة كبيرة للـــبنى القبليـــة

1 لا تخلو الأساطير المؤسسة نفسها من الأخذ والرد وصراعات التصـــنيف بين تدوين الباحثين الأوروبيين لها وبين تجلياتها المحلية كما تظهر ذلـــك الأشكال التي أعطيت لأسطورة واغادو المؤسسة لانهيار غانا وتشـــتت السونينكي منذ شهادة هاينريش بارث في الخمسينيات من القرن الثامن عشر (كونراد وفيشر، 1981، 1983 وفيشر، 1982)، وأسطورة باغري عند اللوداغا في غانا المعاصرة كما دونها كودي (كودي، 1973)، الخ. ويمكن أن نشك في أن تكون "الثورة الديمقراطية" على الكيكيـــو الـــتي قدمها من قبل كينياتا، قد خلت تماما من هذا النوع من هذا التمثيـــل التنافسي "للأسطورة" المؤسسة.

2 يخضع لهذا النوع من المنطق تعيين "رؤساء القرى" (با، 1994) من بين الحضريين السود في "إمبراطورية" فرنسا في إفريقيا، أو "رؤساء القبائل" أو "الأفخاذ" في مناطق البدو.

وخاصة حيثما ظهرت دول وترسخت، إذا عنينا بـــذلك شـــبكات انتماء وتبعية تجمع في الوقت ذاته بين بنيات القرابة وأنواع الهرميـــة الاجتماعية والسياسية وكذلك الممارسات الثقافية والدينية. ولا بأس بأن ننظر عن قرب لأشكال اتصال وانفصال الدولة وأنماط التنظـــيم القبلي في إفريقيا ما قبل الدول "المستوردة".

3. التفريع "التقليدي": القرابة والسلطة في إفريقيا

بينت الملاحظات السابقة أن الحدود بين مجتمع "ذي دولة" ومجتمع "بلا دولة" ليست بالوضوح الذي كانت توحي به المقاربات الكلاسيكية للأنثربوبوجيا الارتقائية والوظائفية. إن التداخل بين النظام والهرمية المرتكزين على شبكات دلالة وفعل القرابة والدين، وبين الدائرة السياسية التي ينظر إليها بوصفها هيئة إدارية عامة للمجتمع، يبدو كما لو كان القاعدة لا الاستثناء في عدد من المجتمعات "التقليدية" الإفريقية. فالأشكال الخاصة التي تتخذها السلطة وما تقوم عليه من مفارقات وما تعبئه من مسوغات المشروعية هي، في أغلب مناطق إفريقيا ما قبل الاستعمار، مستمدة من المرجعيات "المعاد صياغتها" للمفارقات "الطبيعية" (الجنس، السن، القوة البدنية...) التي هي الأساس الذي تقوم عليه بناءاتها.

كما يشكل العمر، وهو حقيقة بيولوجية، سندا لبناءات ثقافية تتدخل في موازين السلطة. وهو يلعب دورا معبرا في عدد من المجتمعات الإفريقية خاصة في شرق إفريقيا حيث تشكل مؤسسة "الطبقات العمرية" إحدى دعائم النظام الاجتماعي. ونعني "بالطبقة العمرية" مجموعة من الأفراد يطلق عليها اسم مميز ويشترك أعضاؤها في خاصية كونهم مولودين في حيز زمني واحد يفصل عادة بين مسارين متتاليين من المراهقة. وهذا يعني أن الشخص يولد في طبقة عمرية معينة ويبقى عضوا فيها مدى حياته.

وتتسم العلاقات بين الجيل الصاعد والأجيال القريبة منه في أغلب المجتمعات الإفريقية "التقليدية" بالاعتماد والتخاصم في الوقت نفسه. وهناك تقسيم ثلاثي يلاحظ على نطاق واسع في هذه المجتمعات (بالانديه Balandier، 1974) ويتمثل في:

(أ) مجموعة الرجال الناضجين يحتفظون بكامل الحقوق والامتيازات المرتبطة بالأقدمية ويشكلون جيل الآباء؛

(ب) مجموعة من الرجال الشباب معترف بهم اجتماعيا لكنهم ما يزالون معتمدين على غيرهم ويشكلون جيل الأبناء؛

(ج) مجموعة أخيرة لم يرق أصحابها بعد إلى مستوى الوجود الاجتماعي الحقيقي وهم جيل الأطفال.

وقد قاد التفكير حول العمر بعض الأنثربولوجيين إلى أن يروا فيه، في الوقت ذاته، أداة لتكييف الشباب مع المجتمع وترتيبا وإجراء لاحتواء عدوانيته ووسيلة تنظيم سياسي وعسكري في مجتمعات تفتقر جوهريا لهيئات مستقلة لإدارة الشيء العام. ولهذا استطاعت دينيز بولم Denise Paulme التي عملت على الدوغون في مالي والكيسي في غينيا والبيتي في ساحل العاج أن تقول: "في المجتمعات التي لا تعرف سلطة سياسية مركزية ولا طبقات اجتماعية محددة فإن قواعد القرابة لا تكفي دائما لتحديد توزيع المهام الكبرى كقيادة الحرب أو تنفيذ الأعمال ذات النفع العام. ولهذا يعهد للطبقات العمرية بوظائف لا يكون منحها في هذه المجتمعات من اختصاص الجماعة أو النسب". (بولم، 1971: 9) ويقول ساmoيل نواه إيزنستادت Samuel Noah Eisenstadt الشيء نفسه تقريبا وإن بعبارة ذات طابع ارتقائي: "ما يفقده مجال القرابة والتحالف "يكسبه" مجال الطبقات العمرية فيعتمده ويتمثله قبل أن تسلبه منه، هو الآخر، مجالات التكوين المتخصصة المتأخرة". (بلاندييه، 1974: 72) فظهور الهيئات السياسية والاقتصادية كان، بعبارة أخرى، تاليا ولاحقا، من الناحية التاريخية، للعوالم التي تحكمها القرابة بصرامة.

لن ندخل هنا في تفاصيل مسهبة عن الطبقات العمرية ويمكن للقارئ المهتم الاطلاع على ما هو ضروري منها في المراجع (بولم، 1971؛ بلانديه، 1974؛ أبليس Abelès وكولار Collard، 1985). لنستحضر فقط دلالة امتياز النفوذ والسلطة الذي يمارسه "الأسن اجتماعيا" (ليسوا بالضرورة الأكبر سنا) على حساب من يصغروهم. وتتم رعاية هذا الامتياز وإضفاء طابعي المشروعة والاحتفالية عليه من خلال طقوس مرور (الختان خاصة...) تتوج، تحت إشراف المتمرسين، الصعود من حالة أي من "درجة" إلى "درجة" موالية.

ومن بين الجماعات الإفريقية التي تتسم بهرمية اجتماعية وسياسية غير محكمة البناء وبكون القرابة تمارس نفوذا حاسما، على شكل الكبر في السن، نذكر على سبيل المثال اللوغبارا في يوغندا وجمهورية الكونغو الديمقراطية (بلانديه، 1974). وهم عبارة عن مجتمع مقسم على مجموعات سكنية متغيرة الحجم تمثل فصائل تنتمي لنسب أبوي واحد. ولا توجد لدى اللوغبارا سلطة سياسية متخصصة. فالنزاعات بين الجماعات والأفراد يتم فضها بالعنف أو التفاوض أو التقسيم. ولا توجد لدى اللوغبارا طبقات عمرية حقيقية ممأسسة. فالوجوه الأهم في نظام التحكيم الاجتماعي هم "الأكبر سنا" ورؤساء الفصائل. ويتجسد التعبير عن سلطتهم في حيازة رموز خاصة بوظيفتهم (مقعد، عصى طويلة...). وينظر إليهم بوصفهم وسطاء وشفعاء لدى الأجداد، ففي مجتمع ماضوي الطابع (بلانديه، 1974: 91) يستمد الكمال والخير والصلاح من الماضي البعيد، ماضي الأجداد المبجلين.

وفي هذا المجتمع الذي يسود فيه تعدد الزوجات، يخلف الابن الأكبر للزوجة الأولى والده المتوفى في وظائفه السياسية والشعائرية في

رئاسة الفصيل. ويعتبر عامل السن هنا محددا أساسيا لقواعد وممارسة السلطة. ويمكن التمييز بين أربع مجموعات لدى اللوغبارا خاصة فيما يتعلق بجدولة الاحتفالات الدينية:

1- "الأكبر سنا" (أو الأقدمون)، الرجال المهمون.

2- "رجال الخلف"، على رأس الوحدات المنـــزلية.

3- الشباب المهمون، يستمدون منــــزلتهم من الزواج.

4- الشباب الذين ما يزالون عزبا.

ثم يأتي بعد ذلك الأطفال الذين لم يبلغوا بعد سن المشـــاركة في الاضطلاع بالسلطة داخل المجموعة. وهناك أدوات رمزية ترتبط بهذه المنـــزلات: سهام كنانة للمحاربين الشباب، قربة شراب (بالنســـبة لرجل يدير بيتا)، مقعد (بالنسبة لمن يتولى السلطة).

وتتدخل السن، بالتضافر مع عدة عوامل أخرى (النســـب، الحاشية المنـــزلية، الفاعلية الشعائرية...) لارتقاء الدرجات الهرمية للنظام. ويسري في نظام الهرمية والقرابة لدى اللوغبارا تعـــارض مركزي هو تعارض الأخ/الأب. ويعتبر أعضاء مجموعـــة عمريـــة واحدة بمثابة "إخوة". لكن الأكبر سنا الوارث لســـلطة الفصـــيل يمكن أن يكون "والدا" للأصغرين سنا الذين يعاملـــهم بالمناســـبة "كأبناء". وداخل الفصائل يسود العداء والتعاون في الوقت ذاتـــه حسب الظروف. وغالبا ما تؤدي وفاة الأكبر سنا الوارث للسلطة إلى احتدام التنافس بين المترشحين الذين تسمح لهـــم وضـــعيتهم بالطموح إلى خلافته. ويقود غالبا هذا التنافس داخل فصـــيل أو فرع من فصيل إلى تعبئة التحالفات والعداوات المتنافســـة داخـــل الفروع و/أو الفصائل المجاورة طبقا لمخطط التعـــارض التكـــاملي المذكور آنفا.

وبين سكان شرق القارة الإفريقية توجد أكثر أنظمة الطبقات العمرية تمايزا وتطورا وهي تضطلع بوظائف سياسية وعسكرية ودينية. وتلعب الطبقات العمرية دور الجهاز "المركزي" أو "المهيمن" (هازل Hazel في آبليس وكولار، 1985: 247) في الهيكل الاجتماعي للمسائي والناندي والكاريموجونغ والأورومو... كما كانت من قبل تلعب دورا مماثلا لدى الكيكيو (كينياتا، 1973).

ولدى الأورومو في جنوب إثيوبيا، فإن نظام الأجيال قد أعد بشكل يضمن أن تفصل 40 سنة دائما بين طبقة "الآباء" وبين طبقة "الأبناء" المقابلة. وهو ما يتيح استبعاد أي تنافس على السلطة بين الطبقتين: "فالفارق كان من الاتساع بحيث لم يكن من الوارد أبدا أن ينازع الأبناء الآباء على إدارة الشؤون القبلية." (هازل في آبليس وكولار، 1985: 256). فالقدرة الإنجابية والعمل على التكاثر يعتبران من أبرز الخصال المرتبطة بالسلطة، ومن هنا لزم فصل زمن النشاط الإنجابي لدى الأجيال المتتالية. ولهذا فالمحاربون الشباب الذين يسمح لهم بالزواج لا ينبغي أن ينجبوا أطفالا لدى البورانا في جنوب إثيوبيا وهم فرع من مجموعة أورومو. وهذا هو سبب ممارسة قتل الأولاد عندهم بشكل حقيقي أو رمزي. (المرجع السابق، 256 و257).

وفي مجتمع ماسائي (كينيا، تانزانيا) المنظم كليا وفق الطبقات العمرية التي هي محددة على أساس الإعداد بعد بلوغ سن الرشد، ترسم هذه الطبقات للرجال الذين يعمرون طويلا مسارا تصاعديا من أربع درجات: (ا) المحاربون، (ب) أرباب الأسر رعاة الماشية، (ج) مسؤولو النظام السياسي، (د) مسؤولو النظام الديني. وتتبع طبقة عمرية للدرجة ذاتها مدة خمسة عشر عاما تقريبا. والقاعدة التي يقوم عليها النظام هنا هي النضج البدني لأن البلوغ هو نقطة انطلاقه.

ويحدث أن يتعاضد النظام المتولد عن السن، في بعض المجتمعات الإفريقية الأكثر تفريعا من تلك المذكورة آنفا، مع جهاز "الأنظمـــة" و"الدرجات" المكونة له و/أو السلطة المركزية التي تحكمه.

ومن بين السكان المالينكي ورثة إمبراطورية مالي القديمة (مالي، النيجر، السنغال، غامبيا، غينيا، ساحل العاج)، نلقى نظاما هرميـــا جامدا يقارن غالبا بنظام الطوائف الهندية رغم أنه لا يدعي الكرامـــة الميتافيزيقية التي تمنحها أسطورة بوروسا في الهند الفيدية. كما تلعب القرابة، على شكل الطبقات العمرية، دورا لا يستهان بـــه في هـــذه الترتيبات الاجتماعية. وينتمي بمبارة مالي لهذه المجموعـــة. فبنـــاءاهم الاجتماعية تقوم في الوقت ذاته على القرابة (النسب الأبوي) ونظام للدرجات أي على أساس هرمية الأجيال والتفريع بين "الطوائـــف". والبناء القائم على الأجيال هو حكم الشيوخ المسنين. وهـــي تمـــنح استعلاء غير قابل للنقاش لجيل "الآباء" على جيل "الأبناء". لكنـــها تجمع بين ثلاثة أنظمة مترابطة فيما بينـــها: نظـــام "الأجهـــزة" أو" الطبقات الوراثية" (الارستقراطيون، النـــاس الأحـــرار، مجموعـــات الأتباع)؛ نظام "الطوائـــف" (حـــدادون، حـــائكون، إســـكافيون، موسيقيون، صيادون، الخ.)؛ نظام الدرجات والروابط الـــتي تنشـــأ انطلاقا من الترقيات السنوية للمختونين الجدد. (بلاندييه، 1974).

أما موسِي بوركينافاسو الحاليـــة (ســـكينر Skinner، 1966؛ بالادندييه، 1974؛ فينل Vinel، 2005) فتشكل مثالا ساطعا علـــى التداخل والتناغم المتبادل بين سلطة ملكية راسخة وبنيات قرابة تتميز بهرمية لحكم الشيوخ من النمط نفسه الذي رأيناه آنفا.

والموسي "عرق" مهم من الناحية الديمغرافية حيث كان تعداد أفرادها، في الفترة التي قام فيها سكينير ببحثه في نهاية الخمسينيات،

يقارب المليون نسمة. والموسي هم ورثة دولة قوية رغم أن ظهورهم لم يسبق القرن الثامن عشر. وكان يمارس السلطة فيهم الموغ نابا أو الإمبراطور ويعتبر تجسيدا لشعب موسي ووحدته. وكان الموغ نابا سيدا ومالكا لممتلكات المملكة ورعاياها. وكان الموسي، وفق نظرتهم للأشياء، يحيطونه بهالة قدسية ويعتقدون أن سلطته منبثقة من نظام الكون الذي يشكل أحد مفاصله تقريبا. وكان البناء الإداري للمملكة يقوم على عدد من الرؤساء المحليين (نابا) الذين يشكلون، على المستوى الإقليمي، تجسيدا لسلطة الموغ نابا. وكان كل منهم يتمتع بسلطة تقديرية لا معقب لها على محكوميه.

وكان مجتمع الموسي مقسما إلى مجموعات حسب النسب منظمة هرميا وفق درجة قرابتها من الموغ نابا: ذرية الأمراء، ذرية الأرستقراطيين، الرعايا العامون. ومهما كان نظام المنزلة التي يتبعون لها، فإن أفراد مجتمع الموسي يخضعون لقاعدة علو شأن الكبر في السن: فالأكبر سنا من الذرية له الفضل على الآخرين ويتمتع بصفة السوبا (المالك) وله سلطة قوية. وداخل الوحدة الأسرية، "للرئيس" حق كامل على الأعضاء وخاصة أبناءه حيث يراقب عملهم وإنتاجهم: وحده الأكبر سنا أي الوريث المحتمل يتمتع بوضعية خاصة. ويتم نقل السلطة (بما فيها سلطة الموغ نابا) من الأب إلى ابنه الأكبر، إلا في حالة حادث طارئ، ويذكي النقل أحيانا، خاصة في حالة تولي منصب الموغ نابا، نزاعات مع بعض الأعمام والإخوة.

وباختصار فإن الملامح الرئيسية للنظام السياسي للموسي، كما تعكسها الأدبيات الإنتروبولوجية، هي التالية:

1- السلطة المطلقة للسلطان.

2- صورة الأب المرتبطة بالتسلسل الأبوي هي المهيمنة.

3- الكبر في السن يلعب دورا مركزيا.

4- نظام الفوارق يرتبط بالتبعية الشخصية.

وتندرج العلاقات الهرمية بين الأجيال في هذا التمثيل. فالفتيان العزب في كيان سكني ما يعيشون معا في "دار للشباب". ويراقب الآباء بصرامة ولوج الفتيان إلى الموارد المادية للمجموعة (ثمار الحصاد، المواشي، الخ.) وإلى النساء كذلك في هذا المجتمع الذي يمارس فيه الأعيان المسنون تعدد الزوجات على نطاق واسع. فالشباب لا يعملون لأنفسهم بل لآبائهم. فالوالد/الناشئ له كامل الحقوق على نشئه.

وفي بلاط الموغ نابا، كانت لأحد الأسياد (كامب نابا)، وهو من درجة ثانوية، سلطة على الفتيان المجموعين في "دور الشباب". وكان هذا الشخص يتولى وقتها تجنيد الفتيان لمقتضيات الحرب. وكان يعاد إنتاج مجموع هذا النظام على مستوى الوحدات الترابية الخاضعة لسلطة الموغ نابا.

ولم تكن تبعية الفتيان تبدأ تخف قليلا إلا عند الزواج. وهذا ما يبوئ النساء مكانة محورية في العلاقات الهرمية بين الأجيال وهو ما يفسر أيضا كون الآباء كانوا يترددون كثيرا قبل تزويج الفتيان ليؤخروا أكبر قدر ممكن انتقالهم إلى منزلة "القديم". فالدور البارز للأكبر سنا في "توزيع" الزوجات والنزعة إلى احتكار هذا الدور تضطر غالبا الشاب المتطلع إلى الزواج إلى تقديم هدايا وإسداء خدمات "لقديم" محتمل "لحمله" على الحصول له على زوجة. ويندرج في هذا النوع من التبادلات، الزواج المعروف ببوغسيوري

(= "المرأة التي تمنح كتعويض") ويتحكم فيه بالكامل رؤساء الفصائل. وبفضله يوسع هؤلاء الرؤساء شبكات عملائهم وحلفائهم من خلال التنازل عن حقوق متعلقة بالزواج. وكانت حفلات لتحقيق مثل هذا النوع من التحالفات تنظم كل ثلاث سنوات فتكون مناسبات لرؤساء الفصائل الذين يملكون جواري أو لمن يهدون فتيات بمناسبة تتويجهم، للتنازل عنهن لشباب يتزوجونهن مقابل خدماتهم. وكان يتعين على الرجال الذين يستفيدون من هذا السخاء الزواجي أن يتنازلوا عن أول بنت أو أول ولد يرزقونه لينضاف إلى صفوف الفصيل الذي وفر الزوجة فيزيد من سوادهم. ويتضح من هذا أن التبادلات الزوجية تسهم في تشكيل المجموعات وتحديد وزنها وأن علو الشأن السياسي وعلو الشأن المتأتي من النسب يتضافران ويعزز أحدهما الآخر داخل نظام تكون فيه لعلاقة الأب/الابن قيمة النموذج مقابل علاقة السلطة السياسية التي يمارسها رئيس على رعاياه.

إن العلاقة التي تحتلها النساء في الاقتصاد العام لعلاقات النفوذ والسلطة داخل مجتمع الموسي (فينل، 2005) تقودنا إلى جملة من الملاحظات حول وضعيتهن مع مراعاة التفريع الاجتماعي ومقارنة بالسلطة السياسية داخل هذا المجتمع نفسه، إذا أخذ كمثال، بل أيضا وبشكل أعم داخل مجموعات أخرى في القارة الإفريقية.

وقد كان تعدد الزوجات ممارسة شائعة، على نطاق واسع، في عدد من المجتمعات الإفريقية "التقليدية". وتحتل النساء عادة منزلة ثانوية بالمقارنة مع الرجال، وهن يساعدن في الإنتاج لكن استقلاليتهن وصلاحياتهن محدودة. وكانت الوحدات المنزلية، في الكثير من المجتمعات التي يهيمن فيها النشاط الزراعي، تنتظم ضمن

مجموعات سكنية كبرى تضم الواحدة منها رئيس الفصيل وأكـواخ زوجاته وأبنائه الذكور المتزوجين – في سياق النسب الأبوي/الإقامة الأبوية – وهذه أكثر صور هذه الحالة شيوعا. وبدل محاولـة رسـم صورة شاملة، وهو ما لا تسمح به محدودية هذه الدراسة، سـنكتفي بضرب مثال واحد.

وليكن مثالنا السونيينكي في دياهونو (مالي) الذين درسـهم أ. بوليه E. Pollet وج. وينتر G. Winter (بوليه ووينتر، 1971: 354 إلى 442) وقد أقمت شخصيا لديهم عدة مرات. "يتركز نظام القرابة حول الكا، وهي الوحدة العائلية التي يجد فيها الفـرد مـا يلبـي حاجاته المادية وأغلب حاجاته الاجتماعية. ولهذا فالقرية، التي هـي الوحدة السياسية، ليست في النهاية سوى مجموعة غير منظمـة مـن الكا." (بوليه ووينتر، 1971: 356). ويتحدد تكـوين المجموعـات العائلية، في الوقت ذاته، على أساس علاقات القرابة الأبوية والزواج. وهناك ثلاث صور فقط "للذرات" التي تنتظم حولها وحدات السكن التي درسها بوليه ووينتر:

- رجل وزوجته (أو زوجاته) + أبناؤهم العزب.
- أخوان وزوجاتهما وأبناؤهما العزب.
- رجل وزوجته (أو زوجاتـه) + ابنـهم المتـزوج (أبنـاؤهم المتزوجون) وزوجته (زوجاتهم) + الأبناء العزب.

ويمكن أن تستقبل المجموعات العائلية رجـال ديـن أو أتبـاع (ناياغامالا) خاضعين للفصيل. وكل وحدة سكنية، أي كـل *كـا*، يقوده *كاغوم* ("رئيس أو سيد الكا") وهو في العادة "أكـبر أفـراد الأسرة سنا" (بوليه ووينتر، 1971: 374). وله اليد الطـولى علـى تنظيم العمل الزراعي الذي يزاوله أفراد الكا جماعيا أو مـن خـلال

وحدات صغيرة. "والأصغر سنا اجتماعيا" (أعضاء الجيل الأدنى من جيل الكاغوم، النساء، الأتباع) يجب عليهم التنازل عن جزء من قوة عملهم لرئيس الوحدة السكنية. إلا أنه نتيجة هرمية السن والرتبة يمكن للشخص أن يعطي جزءا من وقت عمله لمن هو "أعلى منه" "هرميا" ويأخذ جزءا من عمل من هو "أدنى" منه. ويتولى *الكاغوم* أيضا تسيير مخزن الغذاء الجماعي للكا إذا لم تكن المخازن أملاكا فردية لرؤساء الأسر (الذكور) داخل المجموعة.

ولا تتولى النساء سوى مهام محددة (إزالة الأعشاب الضارة، حصاد السنابل، التذرية) وزراعات معينة (الدخن الصغير، الذرة، الفستق، الأرز، النيلة)، بينما يحتكر الرجال بعض الزراعات (الدخن الكبير، التبغ، القطن). إلا أن ما تحصده النساء من القطع الأرضية التي يتنازل لهن عنها أزواجهن يشكل عنصر دخل خاص بهن يمكن أن يتصرفن فيه كيف شئن.

وعموما فإن تبعية المرأة هي معطى سائدٌ بقوة داخل مجتمع السونينكي. "فالمجتمع الذكوري لا يخفي نظرته الدونية للمرأة (...) والعرف عندما يحرم النساء من القيام بأي دور سياسي وديني وعندما يضطرهن للخضوع لسلطة الأب أو الزوج، فإنه لا يسمح لهن بإثبات أنفسهن بوصفهن مساويات للرجال اجتماعيا ونفسيا وفكريا. (بوليه ووينتر، 1971: 428 و429).

ونلاحظ لدى الموسي في بوركينافاسو أوجه تشابه عديدة في روابط النوع. (غريينيه Gruénais، 1985؛ فينل، 2005).

وتتجسد الروابط التي تحكم النوع والجيل وتتشابك مع الأنماط السلوكية كنظام الحياء والتجنب، والقرابة الهزلية، وطريقة منح الأسماء (براديل دو لاتور Pradelle de La Tour، 1985) لتعزيز

الهرمية بين "الأكبر" و"الأصغر" سنا وضمان إقصاء أوسع للنساء من دائرة السلطة. كما أن البعد الديني الذي تتضمنه ممارسة السلطة في أكثر المجتمعات الإفريقية "التقليدية" يمنح غالبا للرجال المسنين امتيازا حصريا فيما يخص ممارسة السلطة. وهذا البعد، وإن لم يكن بعدا إفريقيا صرفا، إلا أنه يسهم في تكريس أشكال تقديس السلطة المتجذرة بقوة في بعض أنحاء القارة. كما أن الأساطير المؤسسة للسلطة تعبئ هي الأخرى تعارضات النوع والسن في تمثيلها لجذور "الملكيات المقدسة" الإفريقية (هيش Heusch، 1972). وبشكل عام فإن ممارسة السلطة كانت حميمية الارتباط بالتمثيلات الدينية للكون كما كان يراها الكثير من المجتمعات التقليدية في إفريقيا.

فعند الشيلوك في جنوب السودان مثلا، كانت قدسية السلطان الذي يقودهم تمثل عاملا أساسيا للوحدة. "... كانت هذه الشعوب التي تعيش على ضفاف النيل الأعلى (...) موحدة بمعتقداتها المتعلقة بأول كائن أسطوري كان الملوك المقدسون من أسلافهم يعتقدون أنه ساهم بقوة في تآلف المجتمع وإحسان الطبيعة التي تتربط بها المراعي والمحاصيل الزراعية." (فورد Forde، 1954: xv).

ولم يكن ينظر إلى السلطان، الأسطوري أو الحقيقي، على أنه فقط تعبير عن وحدة شعب بكامله، بل كان أيضا يتصور بأنه بمثابة حلقة مهمة في النظام الكوني، فهو ضامن لخصوبة السماء والأرض ولصحة وازدهار الناس ومواشيهم. ويسود هذا الاعتقاد كثيرا في أنظمة تمثيل السلطة السيادية في إفريقيا، ويمكن أن نلقاه على سبيل المثال لدى اللوفيدو بجنوب إفريقيا. "فرئيسة اللوفيدو – ملكة المطر – لا تقف بعيدا، كما هي حال بعض أهالي بانتو الجنوبية، بوصفها متملكة أو حائزة لسلطة سحرية. فسلطتها، حسب ما قيل

لنا، متأتية من موقعها إذ هي واحدة من سلسلة طويلة من الأجداد يتصور جميع اللوفيدو أنفسهم أن لديهم بهم ارتباطا مـــا. وهكـــذا فإن تعاقب الفصول كل سنة وتهاطل الأمطار الـــتي هـــي مصـــدر النداوة اللازم للمحاصيل الزراعية والأعشاب ترمز للأمـــن العـــام وينظر إليها باعتبارها وظيفة طبيعية للرئيس وأحد واجباته". (فورد، 1954: xv).

وبشكل عام لم تكن قضية السيادة السياسية والسلطة، في النظام "التقليدي" للأشياء، تعزل إلا نادرا عن إدارة شبكة من القوى الغيبية المتحكمة في مصائر الأفراد والجماعات يشكل السلطان درجة ما من درجات تجسيدها. فهو عادة أول منظم وأول مستفيد من الشـــعائر التي من خلالها تتجلى سلطته وتحكمه في رعاياه[1].

هذه إذن بعض العناصر المهمة التي تدخل في تشكيل وتصـــور السلطة في العديد من المجتمعات "التقليدية" الإفريقية. وقد لاحظنـــا أهمية القرابة والسكن وهرمية السن والجنس وكذلك تصورات العالم التي تلخص بشكل ما الرؤى التقليدية للسلطة التي يتحكم فيها وزن الماضي وتقديس الأسلاف. ومن خلال هذه الملاحظـــات ألمحنـــا إلى تعقيد العلاقات الواصلة والفاصلة بين الأجهزة ذات الأساس القبلـــي التي يتطلبها حضور الدولة. ففي السياقات "التقليدية" الإفريقيـــة، لا يبدو أن القبيلة والدولة كانتا منفصلتين بقوة كما تروج لذلك بعض التصورات ذات الإيحاءات الوظائفية. وكقاعدة عامة، وكما يؤكـــده النص المستطرد آنفا لجومو كينياتا Jomo Kenyatta، فإن الزعمـــاء

1 ".. إن البناء السياسي [للداهومي] يعكسه التحكم الملكي في العديد من المنظمات الدينية المحلية للكهنة وأتباعهم والتأكيد على صدارة العبـــادة الملكية في المهرجانات المتكررة." (فورد، 1954: xvi).

الأفارقة في حقبة الاستقلال وخاصة أولئك الذين كانوا يتبنون إيديولوجيات "الأصالة الإفريقية" (فرانسوا تومبلباي في تشاد، وموبوتو في زايير، الخ.) كانوا ينزعون إلى التركيز على الطابع "الجماعي" بل "الاشتراكي" السابق لعصره، للمجتمعات التقليدية الإفريقية الذي كان مع ذلك يسوغ نوعا من الإجماع الممهد للاستبداد بشتى انحرافاته. فالتضامن الجماعي و"إنسانية" الهرميات التقليدية ذات الأساس القبلي تتعارض مع "الفردية" وروح التراكم والتناقضات الطبقية التي تنضح بها أدوات الحكم التي حملها الاستعمار معه أو شجع على ظهورها. ودعونا نتطرق للعلاقات بين "القبيلة" و"الدولة" في سياق الإرث الاستعماري.

في البحث عن الدولة

هل عرفت إفريقيا جنوب الصحراء دولا غير الدول "المستوردة" التي خلفها الاستعمار؟ وهل الدولة التي هي "خلاصة رسمية للمجتمع" كما كان يقول كارل ماركس (Karl Marx) لم تكن سوى ثمرة "عملية زرع اصطناعي" جاءت متأخرة وغير منسجمة مع تقلب المشاعر القبلية والعرقية التي تميزها. فالإشكالية التي أثارها "خطاب الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي في داكار" قد أذكت قبل وقت قصير هذا النوع من التساؤلات في إفريقيا الفرانكفونية. فقد صدرت ردود فعل قوية من مؤرخين وأنتربولوجيين أفارقة ومختصين في إفريقيا[1] على الخطاب الذي ألقاه الرئيس الفرنسي في جامعة داكار في يوليو/تموز 2007 وقال فيه بشكل خاص: "إن الإنسان الإفريقي لم يدخل التاريخ بما فيه الكفاية". فقد رأوا في هذه الجملة تعبيرا عن جهلٍ وتنكر لتاريخ إفريقيا الإمبراطوري الطويل والعريق والذي تجسده، في منطقة الساحل وحدها، دول شهدت في عصورها نفوذا وازدهارا كبيرين

1 أثار "خطاب داكار"، في فرنسا، ثلاث مجموعات من الإسهامات المناهضة، في السنة التي تلت إلقاءه في جامعة الشيخ آنتا ديوب: با كناراي، (إشراف 2008)؛ كرتييه ج. ب. (إشراف 2008)؛ كاساما م. (إشراف 2008).

كغانا (من القرن 8 إلى القـــرن 12) ومـــالي (القرنـــان 13 و14) وسونغاي (القرنان 15 و16).

إن هذه الأسئلة المثارة حول تاريخ الدول في إفريقيـــا جنـــوب الصحراء ترتبط، بطرق متعددة، بعدد من التعارضات باتت منذ عدة سنوات موضعا لإعادة نظر جذرية مع التأثير الخـــاص للدراســـات المعروفة "بما بعد الاستعمارية ودراســـات المجتمعـــات المرؤوســـة"[1] وكذلك دراسات "ما بعد الحداثة" وهما تنطلقان من المصادر النظرية ذاتها[2]. وســـواء تعلـــق الأمـــر بتعـــارض "بـــدائي/حضـــاري"، "معاصرة/أصالة"، ما قبل استعماري/ما بعد اســـتعماري"، "الثقافـــة الغربية/الثقافة المحلية"، الخ.؛ فإن كل هذه الانقسامات هي محل رفض تام من التيارات التي ذكرنا قبل قليل بناء على رفض تاريخ استعماري صنعته نخب لنفسها، وعلى رغبة تكاد تكون صريحة في إعادة تأهيل "ما قبل الاستعمار" برمته.

1 سلسلة من المجلدات صدرت بين 1982 و1989 عن منشورات جامعـــة أوكسفورد وأشرف عليها المؤرخ البنغالي راناجيت غوها (المولود عـــام 1923)، وشارك فيها مؤلفون من أمثال بارثا غاتريجي، وغيان باركاش، ودبيش شاكريارتي، وسوميت ساركار، وشهيد أمين. وقد اســـتلهمت أساسا من الناحية النظرية من الماركسية النقدية المستقاة مـــن غـــرامش (التعارض السيادة/الهيمنة)، ومما بعد البنيوية وما بعد الحداثة واجدة لدى الفلاسفة الفرنسيين، فوكو وديريدا واليوتار ودبليز جزءا من مصادرها النظرية مترجمة ترجمة تقريبية في بعض الأحيان. وكان جانب من الدفع الذي حظيت به هذه الحركة عائدا إلى كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، نيويورك، فينتاج بوكس، 1978.

2 من أول نصوص ما بعد الحداثة المعبرة، نص جـــان فرانســـوا ليوتـــار، La condition postmoderne, Minuit 1979. لكن استلهام ما بعد الحداثة لدى فوكو وديريدا كان حاضر جدا كذلك.

والتساؤل حول مصير هذه الانقسامات يقودنـــا إلى دراســـة العلاقات بين "الدولة المحليـــة" و"الدولـــة المســـتوردة" في إفريقيـــا. وسيكون علينا أن نتطرق أيضا لمفهومي "حقوق الإنسان" و"الحكـــم الرشيد" المرتبطين عموما "بالديمقراطية" منذ انهيار حائط برلين ونهاية "القطبين". وسنختم بالحديث عن الفساد وعلاقاته المفترضة مع شكل من "إعادة قبلنة" الدولة في إفريقيا.

1. الدولة المحلية والدولة المستوردة

في المعالجات السابقة ركزنا بشكل خاص على توضيح مفهومي "القبيلة" و"العرق"، مع الحرص على إظهار تعقيد العلاقات التي تجمعهما بالدولة في سياق إفريقيا جنوب الصحراء ما قبل الاستعمار. ولا بد لنا هنا، قبل الشروع في دراسة السياقات المعاصرة للدولة، أن نوضح ولو باقتضاب حدود مفهوم الدولة.

ومعلوم أن الأدبيات حول هذه القضية هائلة[1] وأن المقاربات متعددة. ولذلك فالملاحظات اللاحقة لا تعدو كونها توطئة. فالإنتروبولوجيون الارتقائيون، كما رأينا، حاولوا استبانة الظروف والأشكال التي من شأن الدولة أن تظهر فيها. وقد أرادوا تحديد "الأصل" وأقاموا تعارضا بين "طورين" متتالين وحصريين وهما "المجتمعات القبلية" والدولة. وكان جزء مهم من التراث الماركسي (إنكلس Engels، 1974؛ مياسو Meillassoux، 1975)، تلخصه "أطوار" ستالين الخمسة المشهورة[2]، قد استعاد بشكل كبير فكرة "المرور إلى الدولة" المربوط بظهور طبقات اجتماعية متمايزة

1 Anderson, 1978; Apter, 1988; Badie, 1998; Balandier, 1967; Bayart, 1989; Villalon & Huxtable, 1998; Bourdieu, 2012; Chevalier, 1999; Claessen & Skalnik, 1978; Engels, 1974; Englebert, 2000; Fallers, 1957; Genet et Le Méné, 1987; Ibn Khaldûn, 1981; Kelsen, 1962; Mbembe, 2000; Meillassoux, 1975; Moore, 1983; Perrot et Fauvelle-Aymart, 2003; Polanyi, 1983; Schmitt, 1993; Shapera, 1958; Skocpol, 1979; Sorensen, 2001, Terray, 1987; Weber, 1959 et 1965; Wittfogel, 1977.

2 "الشيوعية البدائية"، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية /الشيوعية.

ومتناقضة. وتعتبر الدولة، وفق هذا المنظور، بمثابة أداة لهيمنة الطبقة، فهي الوسيلة أو الطريقة التي تؤمن بها طبقة أو مجموعة من الطبقات هيمنتها على الطبقات المنافسة. أما المقاربات الوظائفية (فورتز وإيفان بريتشارد Fortes & Evans-Pritchard، 1954؛ ناديل Nadel، 1971، إيسنستاد Eisenstadt، 1963؛ مور Moore، 1983)، وإن كانت تقيم هي الأخرى فرقا قاطعا بين المجتمعات "الا رأسية" و"القبلية" أو بلا دولة وبين المجتمعات "ذات الدولة"، فإنها تنطلق مما تضطلع به الدول لتستنتج الوظائف التي يفترض أن الدولة تقوم بها بداهة: التحكم في فضاء ترابي، ضمان وحدة السكان، "الحفاظ على النظام العام"، الخ.

ومن خلال فحص الأدب الإنتروبولوجي والسوسيولوجي المتعلق بهذه القضية، يتضح أن الدولة يمكن أن تعرف من خلال ملامح متكررة، مع أنه من أفلاطون إلى مونتسكيه مرورا بأرسطو والفارابي، فإن محاولات تعريف الدولة أو تصنيف الأشكال التي تأخذها لا تتحرر بسهولة من إسار المعيار التقييمي "للدولة المثالية" مصاغ بقدر من الدقة. والملامح المقصودة هي (آبليس Abélès في بونت وإيزارد، 1991): وجود وحدة سياسية مؤسسة على السيادة الترابية؛ وجود جهاز حكومي متخصص يتفرد باحتكار العنف الجسمي والرمزي المشروع؛ وجود جماعة قيادية تتميز بتكوينها وتجنيدها واختلافها من حيث المنزلة عن باقي السكان وتحتكر جهاز التحكم السياسي بأشكال أحادية أو تعددية.

وتضع هذه الخصائص الدولة في مكان خارج الجماعات التي تمارس عليها سيادتها، فوقها أو بعيدا عنها. فدائرة الدولة أي مكان

ممارسة السلطة يتمايز ويتعارض مع دائرة "المجتمع المدني" الذي تديره الدولة. فوضعية الإشراف التي تميز الدولة في تسيير "القوة العمومية" وإدارة العدل (حق الحياة والموت...) تضفي عليها طابعا من القداسة يتاخم، في أشكاله العتيقة، تقديس الحائز على السلطة. فللدولة في العصور القديمة والحديثة جملة من الطقوس يمكن تأويلها على أساس أنها طرق احتفالية لإضفاء الأبهة على هذا السر الغامض شبه المقدس الذي يحيط بممارسة السلطة وإرادة استدامتها. وعندما لا تكون "الواجهة" التاريخية والرمزية التي على أساسها تقام هذه الطقوس متجذرة بما فيه الكفاية بحيث تمتلك ذلك الرسوخ الذي يهيئه رأس مال ثقافي مستوعب ومتشبث به، فإن طقوس الدولة تنزلق إلى أشكال مسرحية تقترب من الطابع الكرنفالي. وقد بدا سلوك بعض رؤساء الدول الأفارقة في الألبسة والبرتوكولات (القذافي، موبوتو، بوكاسا، عيدي آمين دادا، يحيى جامي) فاضحا للطابع المسرحي الطاغي على وظيفتهم. فالإرث الاستعماري، المفروض من الخارج والخاص ببعض وسائل الوحدة الرمزية كاللغة أو فساتين عمال القضاء (لنستحضر مثلا الشعر المستعار للقضاة في غانا أو نيجيريا...)، قد ساهم في تعميق "الهوة المسرحية" التي تضر أحيانا بـ "جدية" أبهات الدولة الإفريقية.

ويؤكد التفكير السوسيولوجي حول الدولة (ويبير Weber، 1965؛ بورديبه Bourdieu، 2012) على أهمية الفصل بين الأشخاص وما يمارسون من وظائف لتشكيل بروقراطية حقيقية للدولة. فشمويل نوواه إيسانستاد Shmuel Noah Eisenstadt (إيسانستاد، 1963) عند دراسته لدول المجتمعات ما قبل الصناعية ذات السلطة المركزية المزودة بإدارة "غير مشخصنة" محكومة بالمفهوم الويبري "للمهنة"، قد

اقترح رؤية لشروط ظهور واستقلالية دائرة ما للدولة انطلاقا من الخصائص التالية:

(أ) خروج تدريجي من إمبراطورية القرابة يصاحبه ظهور "للأسباب القاهرة للدولة"؛

(ب) تمايز بين الأدوار الخاصة ببعض الفئات الكبيرة (المحاربين، الكتاب، الكهنة...) مع ظهور "الموظف"؛

(ج) جهود ممنهجة يبذلها القادة من أجل مركزة الدائرة السياسية؛

(د) ظهور هيئات شرعية للتدافع السياسي، إلى جانب البيروقراطية، يتركز فيها التدافع السياسي المشروع (البرلمان، المجالس البلدية، الخ.).

ويصف إيسانستاد مسارا لتمايز واستقلالية ومركزية أجهزة الدولة يجري عكس الروابط التقليدية التي تهيمن عليها علاقات القرابة والشحنات الموروثة. ولكي يتم هذا التحول، الذي يذكر بالمرور من "الإقطاعية" إلى السلطوية" عند كل من ماركس وويبر، فلا بد من توافر مسبق لجملة من الشروط:

(1) لا بد أن يكون المجتمع قد بلغ درجة معينة من التمايز وتقسيم العمل، ويتعين بشكل خاص أن يكون الفصل بين الإدارة والديني قد تم تحقيقه إلى حد معين على الأقل.

(2) لا بد أن يكون عدد من الأشخاص قد تحرر فعلا من إسار الوضعية الجامدة للعلاقات الزراعية التقليدية. ومن شأن هذه الترقية أن تفتح الباب أمام ظهور "الوجيه" أول نوع من "رجل السياسة"، هذا الرجل الذي يقبل – بغير طيب خاطر في المجتمعات الموسومة بالتخلف – أن يكرس نفسه لخدمة الصالح العام وفض النزاعات داخل القرية، وهو [ما يفترض] وجودا

سابقا لنوع من القيمة الإضافية والترفيه والمسافة – "احتيـــاطي للوقت الحر" – كما كتب بورديبه (بورديبــــه، 2012: 126) نقلا عن وبير[1].

(3) ويلزم في المقام الثالث أن لا تكون بعــض المــوارد – الدينيــة والثقافية والاقتصادية – خاضعة للأسرة أو الدين أو الطائفــة، الخ. ولكي يكون وجود الدولة ممكنا، يرى إيسانستاد، مستعيرا عبارة استخدمها بولاني Polanyi (بولاني، 1983) في حديثــه عن الأسواق في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، أنه لا بد من وجود موارد عائمة "غير ملتزمة" و"غير مرتبطة طائفيا"، ويمكــن أن تكون هذه الموارد مداخيل أو رموزا أو عمالا "أحرارا" ليســوا مسبقا في حالة خضوع "غير مريحة" لأشخاص أو مجموعــات نتيجة مولدهم أو منــزلتهم.

ووراء هذا التليين وإدخال اللعبة –بالمعنى الميكانيكي للكلمــة– في مفاصل المجتمع اللازمة لظهور الدولة، فإن أعمال سوســيولوجيي الدولة تشير إلى أهمية توحيد السوق الاقتصادي الوطني ودور ضريبة الدولة (نفس المهام، نفس الواجبات...) في تشكل الــوعي الــوطني للقومية. لكن تركز رأس المال الرمزي و"المعلوماتي" هو الذي بفضله أساسا تمكنت دول الرأسمالية الأوروبية الوليدة وهي النموذج المعاصر للدولة، من الدمج التدريجي للقيم المؤسسة لإيديولوجية الدولة. وقد

1 في بعض مناطق إفريقيا جنوب الصحراء، استطاع "المحاربون القــدامى" تكوين صورة جنينية للأعيان. فبفضل تجربتهم الجماعية (غير المحــدودة بمكان معين) والمميزة، ورأسمالهم المتواضع من لغة المستعمر، ودخلــهم المنتظم بات بإمكانهم التطلع إلى تولي الشؤون المحلية بعد "عــودتهم إلى البلد"، كما يظهر ذلك جزء مثير من مذكرات ا. هامباتي بــا (1994: 272).

قامت الدولة هنا، كما يشرح بورديبه، بتوحيد "نظـــري" للفضـــاء الذي تحكمه من خلال عمليات واسعة "للتجميع" (الإحصاءات...) و"التشييء" (رسم الخرائط...) و"التدوين" (توحيد السوق الثقـــافي: المدونات القانونية واللغوية، مجانسة أشكال التواصـــل البيروقراطـــي بوسائل مختلفة كالشكليات النموذجية الموحدة...). ويتم اســـتيعاب ونشر مجمل ثقافة الدولة بواسطة نظام تربوي انتهي به المطاف، على امتداد تعاقب الأجيال، إلى التأثير في مجموع الســـكان. وســـاهمت دروس التاريخ والأدب بصورة خاصة في إرساء أســـس، في هـــذه الدول الأوروبية، "لدين مدني حقيقي" نجد فيـــه في الوقـــت ذاتـــه المكونات الأساسية لصورة جماعية (جيدة) للذات ودلائل تقـــدمات ملموسة، خارج أوقات الأزمة، على طريق دمقرطة تسيير الشـــؤون العامة.

ومن الممكن أن نتساءل إن كان لهذه الاعتبارات علاقة بالدولـــة في إفريقيا جنوب الصحراء ما قبل الاستعمار؟ فهل مخطـــط المثـــال – النمط للدولة، الذي تم بإيجاز استعراض خطوطه العريضة، لا يمكن هنا ربطه إلا بالدولة المستوردة الموروثة عن الهيمنة الاستعمارية وتقطيعاتها للأراضي وتراثها المؤسسي؟ وهل دول ما بعد الاستعمار نفسها تتطابق مع هذا النموذج أم أنها مجرد استنساخ يكاد يكون فاشلا؟

إن الجدل الذي أثاره خطاب نيكولا ساركوزي المشـــار إليـــه سابقا يمزج بين التاريخ الإفريقي للدولة الذي يفترض أنه، في نسخته المعاصرة، يستند إلى شرعية من نوع بيروقراطـــي/عقـــلاني (وبـــير، 1959)، وبين اعتبارات أخرى عديدة انطلاقا من قراءة إنجيلية/هيغلية لتاريخ إفريقيا وبناء صورة الأسود، ومرورا بمراجعـــة عـــدد مـــن التناقضات المسبقة كتلك التي تقوم بين "المعاصرة" و"الأصالة".

وبالنسبة لجان بيير كريتيان Jean-Pierre Chrétien (كريتيان، 2008)، فإن خطاب الرئيس الفرنسي يندرج في جو "عودة الاستعماري" والنقاش حول "القوانين التذكارية"[1]. وهو يستخدم بشطط غير مبرر التعارض بين "المعاصرة" و"الأصالة". "فنحن إذن أمام إرث قديم للثقافة الأوروبية يصنف الأفارقة في خانة تحمل ملصقات البربرية والطفولة والتقليد والغموض مقابل عصرنة يتم تعريفها بأنها قادمة من الغير. (كريتيان، 2008: 21). فإفريقيا قد تكون بمثابة فضاء يسود فيه "التأثر" بدل "التعقل" كما أعلن ذلك من قبل سينغور Senghor أول رئيس للسنغال بعد استقلاله (سينغور، 1984)، وهو ما يترك أثره على تاريخها السياسي بطبيعة الحال.

وفي إسهامه في الكتاب الذي أشرف عليه كريتيان المتأثرة بقريحة الاستشراق لإدوارد سعيد، يتساءل آشيل امبمبي Achille Mbembé "عما الذي يجعل هذه القارة مرآة مدوخة لا ترى فيها فرنسا الرسمية سوى انعكاس لأوهامها الذاتية الخادعة؟" (امبامبي، 2008:97). ثم يقوم بهدم "لمنطق الأعراق (...) المقرون بمنطق الربح وسياسة القوة وغريزة الفساد – تعريف دقيق للممارسة الاستعمارية –" (المصدر السابق: 98) الذي أسس لصياغة صورة الإفريقي الذي تقدمه إيديولوجيات الاستعمار "ليس كطفل فقط وإنما كطفل أحمق فريسة حفنة من الملوك الضعاف المتسمين بالفظاظة والعناد." (المصدر السابق: 101). ويستنكر امبمبي بشدة الفكرة

---

1 هكذا يوصف القانون المجرم للمجازر ضد اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية (1990)، والقانون الذي يصف "تجارة الرقيق" بأنه "جريمة ضد الإنسانية" (2011)، والقانون الذي يصف "بالمجزرة" مذابح الأرمن بتركيا عام 1915 (2001) ومادة القانون (ألغي في النهاية) الذي كان ينزع إلى تكريس "الجوانب الإيجابية" للاستعمار (2005).

التي تقدمها هذه النظرة الاستعمارية المتجذرة في مغايرها، عن إفريقيا، باعتبارها "عالما بحاله: صورة حية لعالم تغلب عليه القسوة والعنف والدمار، أو صورة زائفة أيضا لقوة ظلامية وعمياء تقبع خلف أسوار زمن سابق للمنطق وسابق للأخلاق." (المرجع السابق: 122، أكده آشي امبمبي) . ويمتد هذا التصور إلى جميع المجالات بما فيها المجال السياسي الذي يقوم، حسب امبمبي، على الفكرة الخيالية التي تدعي وجود "أصل زنجي" أو "روح إفريقية". ويقول امبمبي مستطردا فرانز فانوه Franz Fanon: "الزنجي لا يوجد. كما لا يوجد الأبيض أيضا." (المصدر السابق: 129).

وفي كتاب جماعي آخر موجه ضد "خطاب داكار" (با كوناري Bâ Konaré، 2008)، يشير دريسا دياكيتي Drissa Diakité، لإظهار السلوك المشين المنسوب لساركوزي بخصوص "تاريخانية" إفريقيا، إلى أن الأمن كان سائدا في إمبراطورية مالي، حسب أقوال ابن بطوطة الذي جاب المنطقة بأمان تام عام 1351 (دياكيتي، 2008: 74) واستقبل فيها بحفاوة[1]. ومقابل الصورة

1 وبخصوص القسوة التي تنسب إلى بعض "ضعاف ملوك" إفريقيا، يمكن أن نضرب المثل بالسلوك الشهم لدامل كيور (السنغال) بعد أن هزم عام 1796 قائد حركة توروبي السياسية الدينية عبد القادر كان وأسره. "عندما جيء بسجينه الملك وهو مقيد بالحديد، وألقي به مرميا على الأرض، فبدل أن يضع دامل قدمه على رقبة سجينه ويطعنه برمحه كما درجت عليه العادة في مثل هذه الحالات، حدثه قائلا: "يا عبد القادر، أجبني على هذا السؤل: "لو أن صروف الحرب جعلتك في مكاني الآن وجعلتني أنا في مكانك، فكيف ستعاملني؟" "سأمزق قلبك برمحي" رد عبد القادر بصرامة كبيرة "وأنا أعلم أن مصيرا مماثلا ينتظرني". "لا لا رد دامل "رمحي ما يزال يقطر من دماء رعاياك ويمكن أن أزيد صبغته القانية بغمسه في دمائك؛ لكن ذلك لن يعيد بناء مدني ولن يبعث الحياة في

النمطية "للكسل" والفوضى اللذين يزعم أنهما سمتان للشعوب الإفريقية منذ الأزل، وزهادة موارد هذه الشعوب، ينوه دياكيتي نقلا عن الرحالة الفرنسي موليان (1818) Mollien بالجد في العمل لدى السكان السود في حوض نهر السنغال وجودة الأرز الذي يزرعونه مقارنة مع أرز كارولينا.

أما آدما با كوناري Adama Bâ Konaré فتعيد إلى الأذهان عظمة ماضي إمبراطورية مالي وسمو القيم الأخلاقية التي كان يحتكم إليها قادتها. وتستطرد شهادة ابن بطوطة حول عدالة مانسا سليمان. كما تذكر كيف أعاد مانسا آخر، بعد ذلك بثلاثة قرون، للرحالة الإسكوتلندي مونغو بارك (1796) Mungo Park أغراضه المنهوبة. وترى أن "ميثاق مانديه" والقسم الذي يبدو أن السلطان سونديانا كيتا أداه لدى توليه العرش عام 1235 والذي يلخص في نظرها قواعد "يستبطنها الشعب المالي"، يحملان في طياتهما بشكل لا يمكن إنكاره بوادر القيم الديمقراطية" (با كوناريه، 2008: 317). ولا أدل على ذلك عندها من العبارة التي تروي الثقافة الشفهية أن سومانغورو كانتيه قالها لسونديانا كيتا عند ما انتصر عليه: "يمكن للرجل أن يهزم الرجل دون أن يذله" (المصدر السابق: 317).

إن محاولة "إضفاء مسحة إنسانية" على الممارسات السياسية الإفريقية في عهد ما قبل الاستعمار، والركون إلى وجود أجهزة

أرواح الآلاف الذين سقطوا في الغابات. كما أني لن أقتلك بدم بارد. لكني سأحتفظ بك عبدا لي حتى أتأكد أن حضورك في مملكتك الشخصية لم يعد يشكل خطورة على جيرانك وعندها سأرى بأي طريقة سأحتفظ بك." مينغو بارك، أسفار داخل مناطق في إفريقيا قيم بها عام 1975، لندن، جون ميراي، نقله روبنسون، 1975: 17.

سياسية متجذرة في تراث مؤسساتي للدول المحلية، لا يمكن فصله عن الجدل بشأن التناقضات التي ذكرناها آنفا بين "الأصالة" و"المعاصرة"؛ والهياكل الاجتماعية ما قبـــل الرأسماليـــة والتناقضـــات الطبقيـــة؛ والمؤسسات السياسية المحلية و"الدولة المستوردة"؛ الاستقلالية مقابـــل التبعية الاقتصادية والمؤسساتية، الخ.

فهل شهد التاريخ الثقافي والمؤسساتي الإفريقي انقطاعا كبيرا مع بسط الهيمنة الاستعمارية على مجمل القارة؟ وهل تدين إفريقيا بظهور الدولة "العصرية" للاستعمار وحده؟

2. الأصالة والمعاصرة

تتضمن الآثار الأدبية وخاصة المذكرات والإنتاجات الروائية، شهادات تفيد بالقطع بأن هناك "ما قبل" و"ما بعد" التدخل الاستعماري. فرواية السنغالي الشيخ حامدو كان Cheikh Hamidou Kane، المغامرة الغامضة (كان، 1961) تطفح بكاملها بعذابات بطلها، صمبا ديالو، الممزق بين الإرث الثقافي المتلقي من ممثلي "الأصالة" وهما "رايس ديالوبي" و"المملكة العظمى"، من جهة، وبين صعوبة تمثل "القيم الغربية" التي تبشر بها المدرسة الاستعمارية بشكل خاص، من جهة أخرى. إن اجتثاث عالم "الأصالة"، الذي يُنقل بنبرة مفعمة بالحزن والخطورة، يمثل في الواقع نهاية عالم. ويعيش صمبا ديالو المسار القسري للجمع بين عالمين، لكل منهما تاريخ مختلف وإن ساقتهما الظروف اضطرارا نحو مستقبل مشترك، كما لو كان نوعا من الانبتات[1] أكثر مما هو نوع من التثاقف الرائع أو التدجين الناجح.

كما تعرض رواية "العالم يندثر" Things fall apart للنيجيري آشيبي Achebe (آشيبي، 1972) التي صدرت قبل ذلك بثلاث سنوات، لغرق عالم بكامله بما فيه من "تقاليد أصيلة" ومؤسسات ودين. وتنقسم الرواية، من حيث الأغراض، إلى ثلاثة أجزاء: عالم القرية قبل قدوم الإنجليز، وقدوم البيض وما آل إليه من اضطرابات ثقافية وهرمية ثم الجزء الثالث الخاص بالفرض الصارم لهيمنة البريطانيين (والمسيحية) بعد ثورة صغيرة يتبعها انتحار البطل، أوكونكوو.

---

1 تنتهي الرواية بموت غريب للبطل يشبه انتحارا.

أما أمادو هامباتي با Amadou Hampâté Bâ، الذي عمل لفترة طويلة مساعدا للإدارة الاستعمارية، التي التحق بها عام 1922 في وقت لم يكن هذا الجسم الغريب قد ترك بعد كامل آثاره على المجتمعات المقهورة التي زرع فيها، قد ميز بجلاء، هو الآخر، بين عالم تقليدي ما قبل استعماري وبين ما آلت إليه الأحوال بعد استتباب السيطرة الفرنسية التي يصفها في مذكراته. "ففي تلك الأزمنة أزمنة ["ما قبل"]، كانت هرمية طبيعية قائمة على السن أو النسب أو الخصال ما تزال تحكم الحياة الإفريقية التقليدية وتحدد السلوك: التقدير والاحترام والطاعة للأكبر سنا وعون هؤلاء ومساعدتهم لمن يصغرونهم. كان كل واحد يشعر بواجبه ويؤديه طواعية بشكل يكاد يكون دينيا." (با، 1994: 122).

ويعرض بشكل مثير مصائب "علم الوراثة" الثقافي ما بعد الاستعماري، راسما أشكالا من التهجين يلتقي فيها "الأسود" و"الأبيض"، دون أن يمتزجا حقا، في صور تطبعها هرمية/هيمنة البياض والمحاكاة. وكان السكان الأصليون لفولتا العليا (بوركينافاسو الحالية) حيث كان هامباتي با يعمل في بداية الثلاثينيات يقسمون، كما يروي، المجموعة التي يشكلها المستعمِرون والمستعمَرون إلى عدة أصناف مختلفة: صنف "البيض – البيض.. (أو التوباب) وتضم ذوي الأصول الأوروبية؛ وصنف البيض - السود وتضم جميع السكان المحليين من صغار الموظفين والوكلاء التجاريين المتحدثين بالفرنسية الذين يعملون في مكاتب البيض - البيض أو سعاة لهم وينزعون إلى تقليدهم؛ وصنف زنوج البيض وتضم جميع السكان المحليين الأميين الذين يعملون، بأي صفة، لدى البيض - البيض أو السود - البيض (عمال منزليين، خدم، طباخين، الخ.)؛ وأخيرا صنف

السود – السود أي الأفارقة الذين ظلوا على حالهم كما هم ويشكلون أغلبية السكان. وهذه هي الجماعة التي تحملت نير الاستعمار أينما حل ذلك النير. (با: 1994: 187). لكن هذه الرؤى "بالأسود" و"الأبيض" لدى شهود على عصر الاستعمار لا تتسق تماما مع جزء كبير من علم السياسة المعاصر المتأثر شيئا ما بما بعد الحداثة.

فعلى المستوى الثقافي أولا، سرى الوهن في تعارض "الأصالة/المعاصرة" جراء أعمال مختلفة لمؤرخين ودارسين سياسيين (آندرسون Anderson، 8319؛ هوبسباون ورانجر Hobsbawn & Ranger، 2199؛ آبادوراي Appadurai، 6199) جاءت لتنضاف إلى شكوك كان إنتروبولوجيون (كليفورد وماركوس Clifford & Marcus، 8619) قد بدؤوا يثيرونها حول استخدام الدراسات أحادية الجانب. فهذا الموقع التقليدي لانتقاء الشوارد الثقافية المفترضة باتت العولمة اليوم تلفظه بقوة. فكون أي مجموعة بشرية لم يعد باستطاعتها، في راهن الأيام، أن تزعم عيشها في عزلة كاملة؛ وكون "التقاليد" المحلية يرعاها غالبا، بل يخترعها، مغتربون منقطعون عن جذورهم مشتتون في بقاع متنائية من العالم؛ كل ذلك قد بعث التساؤل بأثر رجعي حول صوابية الرؤى التي كانت إلى عهد قريب تنزع نحو الأخذ على محمل الجد "ثبات" وعزلة التقاليد المفترض أنها تميز تمييزا خصوصيا كل تشكيلة ثقافية. وليست إفريقيا، بطبيعة الحال، بدعا من هذه المراجعة. ولهذا بدأ البحث عن الآثار القديمة للاتصالات التي ربما كانت القارة مسرحا لها بهدف إظهار مسار التهجينات القديمة وقدم تشويش الحدود بين "الأصالة" و"المعاصرة".

ففي الحقل الديني على سبيل المثال، يُسعى حثيثا لإعادة رسم التوفيقات الأول كتوفيق "المتضادات" المستوحى من "المتنبئة" دونا بياتريس كيمبا فيتا Dona Béatrice Kimpa Vita في مملكة الكونغو في بداية القرن الثامن عشر الميلادي. وهي حركة يقدمها سيرج امبوكو Serge Mboukou بوصفها "أول تعبير عن العصرنة المحلية" (مبوكو، 2010: 104). وبشكل أوسع وتبعا لمقال بذري لجورج بالانديه[1]، سيتم التركيز، في بعض الدراسات المعاصرة (آبادوري Appadurai، 1996؛ بايارت Bayart، 1989؛ امبمبه Mbembe، 2000)، على كل ما يعبر عن التداخل والتمازج العقلي والمؤسساتي والتوظيف المتقاطع (غير أحادي الاتجاه) بين المستعمَرين والمستعمِرين. ولهذا يتم الإلحاح على قدرة المستعمَرين على المبادرة، أي على قوتهم، وحتى على العون النشط الذي قدموه أحيانا لجعل إخضاعهم نفسه في خدمة المصالح المحلية المتناقضة أو لاتخاذه أداة للترقية الاجتماعية.

1 بالانديي ج. (1951)، "الوضع الاستعماري: مقاربة نظرية"، *Cahiers internationaux de sociologie*، 11، ص ص 44 – 79 وعلى الموقع www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2001-1-page-9.htm

3. التفريعات الاجتماعية والدولة

إن تطور التفريعات الاجتماعية، المرتبطة بداهة بقضية السلطة، تطرح الأسئلة نفسها وتذكي الإغراء ذاته بخصوص إقامة تعارض بين "الأصيل" والمعاصر". وهكذا يتم التنازع بقوة على موضوع الطبقات الاجتماعية. وتتردد أغلب الأعمال الإنتروبولوجية والسوسيولوجية في إقامة تباين بين الطبقات ذات الطابع الفردي في المجتمعات الإفريقية "التقليدية"، وفق النموذج الذي يمكن أن تقدمه الرأسمالية الوليدة أو الناضجة. فضعف الطابع البياني لوسائل وأشكال الإنتاج ما قبل الاستعمارية تجعل الهرميات الاجتماعية تقوم على تحكم الرجال أكثر مما تقوم على وسائل الإنتاج. ويمكن أن تأخذ هنا وهناك الشكل الجامد لنظام العشائر. فالقرابة كما رأينا توفر عموما الأداة الرئيسية لشرعنة الهرميات بين المجموعات وتنبئ عن نقل السلطة داخل هذه المجتمعات "التقليدية". وقد أغرت هذه المركزية بعض الماركسيين كالإنتروبولوجي الفرنسي كلود مياسو Claude Meillassoux (مياسو، 1975) باعتبار علاقات القرابة، بما فيها علاقات النوع، "بناءات فوقية" قانونية وسياسية تمكن من ضمان "استغلال" "الأصاغر" (الشباب والنساء) - بوصفهم نوعا من البروليتاريا - من قبل "الأكابر" المستفيدين من خدمات أولئك والمعتبرين بمثابة "طبقة مهيمنة". لكن هذه المقارنة تظل مجازية في جوهرها، وإن عكست الواجب المفروض على "الصغائر" بتأمين بعض الخدمات الهرمية لصالح "الأكابر"، كما رأينا في الفقرات السابقة من هذه الدراسة.

إن طبيعة الهرميات الموروثة عن الاستعمار وإن كان تطعيمها، ولو هامشيا، بعلاقات الإنتاج الرأسمالية يعقد المشهد قليلا، ويفتح

الباب أمام جدل واسع حول حقيقة وطبيعة الطبقات المتولدة عن "اللقاء" الاستعماري وامتداداته ما بعد الاستعمارية. ففي حقبة الكفاح من أجل الاستقلال، كانت الحركات التي تزعم تمثيل ذلك الكفاح تفضل التركيز على وحدة الشعوب المستعمَرة بدل انقسامها إلى طبقات وهو ما كانوا يقللون من شأنه. ولهذا نرى غابريل داربوسييه Gabriel d'Arboussier الذي أنشأ بالاشتراك مع هوفوت بونيي Houphouët-Boigny) التجمع الديمقراطي الإفريقي وتولى الأمانة العامة لهذه الحركة يقول في التقرير الذي وضعه عام 1948 تحت عنوان: "التجمع الديمقراطي الإفريقي والكفاح ضد الاستعمار" ما نصه: "ليست هناك طبقات اجتماعية متشكلة بقوة في إفريقيا السوداء والكفاح من أجل التحرير يجب إذن أن يوحد ويجمع كل الفئات المهنية والاجتماعية." (في بينو، 1972: 77).

وموضوع التضامن الجماعي "التقليدي" الملغِي لأي استغلال حقيقي وأي تنافس على الاستئثار بالفائض لتحقيق التراكم، يتم التطرق له غالبا في معرض وصف التفريعات الاجتماعية ماقبل الاستعمارية مع أن بعض زعماء جيل الاستقلال يهتمون، أكثر من بعض آخر، بتفاوت الدخل الذي شجع عليه اقتحام الرأسمالية. ويفترض أن "الاشتراكية الإفريقية" تقوم على أساس التضامنات التقليدية المشتركة شيئا ما والمقابلة للتناقضات الطبقية التي هي ربيبة الرأسمالية المركزية.

ويقول سينغور (1906 -2001) Senghor شاعر "الزنجوية" و"الاشتراكية الإفريقية": "كما بينته غالبا انتقادات الرأسمالية، لا تكون الملكية إلا نظرية إذا ظلت الثروات الطبيعية ووسائل الإنتاج بين يدي ثلة من الأفراد. وهنا أيضا حل الزنجي هذا المشكل في اتجاه

إنساني. فالأرض وكل ما تحمله من أنهار وبحيرات وغابات وحيوانات وأسماك هي ملك مشاع موزع على الأسر وأحيانا على أفراد الأسرة الواحدة على أساس ملكية مؤقتة وانتفاعية. ومن جهة أخرى فإن وسائل الإنتاج عموما وأدوات العمل هي ملك عمومي للجماعة أو العشيرة" (سينغور، 1964: 30)[1].

أما جيليوس نييرري Julius Nyerere، (1999 - 1922) أول رئيس لتانجنيقا/تانزانيا ومنظر شكل من "الاشتراكية" يسميه (الأجمعة) وهي كلمة سواحيلية مشتقة من أصل عربي هو (الجماعة)، فيسوق حججا تسير في الاتجاه ذاته غير أنه يمنح عناية أكثر من التي يمنحها سينغور للتمايزات الاجتماعية التي بدأت تنمو مع الاستعمار: "فاستخدام كلمة عامل بالمعنى الدقيق للمأجور، المقابل لرب العمل، هو تعبير عن موقف روحه رأسمالية. وقد أدخل إلى إفريقيا مع الاستعمار وهو غريب على تصوراتنا. فالإفريقي في الماضي لم يطمح قط إلى امتلاك ثروة شخصية بهدف الهيمنة على مواطنيه. ولم يكن له قط مستخدمون أو عمال يدويون للقيام بعمله الشخصي. ثم جاء الرأسماليون الأجانب وكانوا أغنياء وأقوياء، وأصبح الأفارقة أيضا يتطلعون إلى الغنى. وليس من العيب في شيء الرغبة في الثروة وما تجلبه من قوة، لكن العيب في طلب الثروة والقوة للهيمنة على الآخرين. وللأسف طفق بعضنا يجمع الثروة لهذا الغرض، وبات بعضنا يسعى لاستغلال إخوته من أجل بناء قوته وهيبته الخاصة. وهذا الموقف

1 كانت نسخة سينغور من "الزنجوية" موضعا لانتقادات حية نزعت إلى اعتبارها إيديولوجيا "للاستعمار الجديد". انظر أيضا S. S. Adotévi, Négritude et négrologues, Paris, UGE, 1972.

الذهني غريب علينا تماما ولا ينسجم مع المجتمع الاشتراكي الذي نتطلع إلى إقامته في هذا البلد"[1].

إن النظر التوافقي غير المموه البادي وراء هذا الكلام والذي طفحت به عبارات سينغور، لم يبلغ، كما نرى، درجة التجاهل التام لأطماع جمع الثروة التي ظهرت لدى "بعض" الأفارقة المصابين "بعدوى" الرأسماليين الأجانب. وقد كانت هناك، بالموازاة مع المجتمعات المحلية، أقليات ذات أصول خارجية (أوربيون وآسيويون في إفريقيا الشرقية والوسطى، وسوريون ولبنانيون في إفريقيا الغربية، الخ.) تشكل من حيث الدخل طبقة تقع بمعزل وفي موقع أعلى من "السكان المحليين"، وسيشكل مصير هذه الطبقة أحد الرهانات الأساسية للكفاح من أجل انعتاق القارة حتى بعد الاستقلال[2]. وكان هناك أيضا ومنذ عهد الاستعمار ذلك العالم الصغير "للبيض - السود"، وفق عبارة هامباتي با، الذي لم يلبث أن شكل مجموعة وسيطة جديدة سيكون لها مصير اقتصادي وسياسي وازن في هيئات ما بعد الاستقلال. فهل يتعلق الأمر بالذات "ببورجوازية وطنية" وليدة كما يحلو لبعض الحركات "المناهضة للإمبريالية" أن تصفها؟ (بينو، 1972) أم أننا أمام بورجوازية "كومبرادورية" مشكلة أساسا من وسطاء تشريعيين ومؤسساتيين للرأسمالية المركزية؟ إن التوجيه اللامركزي للاقتصاد الإفريقي في إطار التوزيع الاستعماري للعمل (المواد الأولية مقابل المواد المصنعة) والذي استمر طويلا حتى أيامنا

---

1 أجماعة، أسس الاشتراكية لإفريقية، دار السلام، 1962. نقل عنه بينو، 1972: 204.

2 لنفكر في جنوب إفريقيا حيث أن نهاية لابرتايد (1994) لم تضع حدا لهيمنة البيض الاقتصادية، وفي آسيويي يوغندا الذين طردهم أيدي أمين دادا في عقد السبعينيات، الخ.

هذه، قد شجع على ظهور تيار فكـــري "تابعـــاني" (أمـــين، 1969 و1972؛ إيمانييل Emmanuel، 1972؛ غاند فراك Gunder-Frank: 1972) يعتبر أن دوائر الأعمال في المستعمرات السابقة تشكل قبـــل كل شيء ملحقا للبورجوازيات المهيمنة للرأسمالية المركزية.

وفي هذه البلدان التي تكون فيها الدولة أساســا بمثابـــة نبتـــة خارجية (بادي Badie، 1998) موروثة عن الاستعمار، فإن الجهاز المركزي للسلطة لا يكون عامل هيمنـــة طبقيـــة يـــأتي لإقرارهـــا وشرعنتها، بقدر ما هو عامل إنشاء وترقية للكتل التوسعية التي تلد من رحمه. وقد عمقت الدولة الاستعمارية بشكل متسارع الفجوات بين الحكومات والمحكـــومين بإدخالهـــا أدوات إدارة بيروقراطيـــة مركزية، مزودة بوسائل قمعية تكنولوجيـــة وتنظيميـــة لا وجـــه للمقارنة بينها وبين وسائل السلطات المحلية القديمة. وقـــد أفضـــى الزرع المحكم لهذه النبتة إلى ظهور "نخبة" ملتحمة بالجسم الأجنبـــي للدولة الاستعمارية التي هي موئل لتراكم أفـــرز فجـــوة لا يســـبر غورها، بدأت تتسع، منذ الحقبة الاســـتعمارية، بـــين "البـــيض – السود" و"السود – السود".

ويتحدد مسار تشكيل هذه النخبة من خلال الجمـــع بـــين (أ) "استقطاب" جزء من الزعامات التقليدية "المؤمَّن ولاؤها" (الموريتاني، 1975) والتي قد تكون مرت بالمدرسة الاســـتعمارية، (ب) ومـــن تسميهم الإدارة الاستعمارية "بالمتطورين" وينحدرون أيضـــا، عـــن طريق المدرسة، مـــن الطبقـــات الـــدنيا في المجموعـــات المهيمنـــة (الأرستقراطية الصغيرة، رعايـــا "العشـــائر" الوســـيطة، المـــزارعين الكبار...) وكذلك (ج) الفئات الميسورة من التجار. وقـــد لعـــب اعتناق المسيحية، المرتبط بشدة بالتمدرس، دورا لا يســـتهان بـــه في

تشكيل هذه النخبة حيثما وجدت البعثات التبشيرية صدى لـــدعوتها (خاصة في إفريقيا الوسطى والشرقية).

إن هناك انصهارا تنافسيا بين هذه الأشطار الثلاثة من النخـــب الوطنية، المهجنة في عهد الاستعمار بوهم تأبيد الأطر الهرمية التقليدية و"بالنبل المكتسب" المتأتي من القرب من السلطات الاســتعمارية[1]. وسيشهد هذا الانصهار تقدما متسارعا عشية الاستقلال. فـــالحزب الواحد المقام في أغلب الدول الإفريقية حديثة الاســتقلال في بدايـــة الستينيات سيسهم في هذا الانصهار باعتماد نظام رأسي متوحش في الغالب لصالح "الرئيس – المؤسس/أبـــي الأمة" ومقربيه ومعاونيـــه. وقد شجع ضعف التمثيل الديمغرافي للنخبة المتمدرسة على التعارف، بل التواطؤ غالبا، بين العناصر القليلة التي شكلت أولى الطبقات التي تولت المناصب بعيد الاستعمار. أما الدوائر الطلابية، حتى وإن بدت منتظمة في حركات معارضة كما كـــان عليـــه الأمـــر في بدايـــة السبعينيات في الكثير من الدول الإفريقية، فهي لا تعمـــل بشـــكل مختلف عن الأوساط القيادية التي تنحدر منـــها. فهـــي في أغلـــب الأحيان، لا تعدو كونها نخبة صغيرة مناهضة في قطيعة مؤقتة مع جيل الأكابر المهيأة لأن تحل محله.

وفي هذه الدوائر القيادية الضيقة القائمة على بيروقراطية جنينية موروثة عن الإدارة الاستعمارية ودولتها التي هي أقوى من المجتمـــع، كان الكل يعلم أن لا خلاص خارج حضن الدولة. وحتى الثـــراء في العمل الخاص نفسه ما كان ليحدث ويبقى ويتسع لو أنه لم يعتمـــد

1 غالبا ما يكون الثمن قطيعة شديدة إلى حد ما مع "التقاليـــد" وقيمهـــا الأخلاقية: شباب يتمردون على سلطة الكبار، ونساء يقـــبلن ارتيـــاد "البيض – البيض" أو البيض – السود"، الخ.

أشكالا مختلفة من "الالتصاق" بالدوائر التي تتحكم فيهـــا الدولـــة. فالمزارعون الكبار ومحتكرو المواد الأجنبية المستهلكة على نطاق واسع (المنتجات الغذائية، الألبسة، السيارات، المعدات المختلفة، الخ.) ينبغي أن يكون لهم حضور في شبكات صنع القرار الإداري ليتســـنى لهـــم الحصول على الصفقات العامة التي تمثل وحـــدها الزبنـــاء الكبـــار. والتنازل ذو الهدف الربحي الواضح وكذا اعتمـــاد أي مـــن طـــرق "استخدام المنظمات غير الحكومية" هو في الأغلب المجال الذي يأوي إليه السياسي عندما "ينسحب". وهكذا تبدو الحدود هزيلة جدا بين دائرة الدولة ودائرة "المجتمع المدني" المنظم، خاصة أن إنشاء منظمـــة غير حكومية يتطلب إجراءات ترتبط نتائجها في مختلف المراحل، من التهيئة إلى "الرأسملة"، بتراخيص و/أو تواطؤات إدارية. وينضاف إلى هذه الظاهرة تكاثر "المنظمات الحكومية غير الحكوميـــة" (روزنـــو وكزيمبيل Rosenau & Czimpiel، 1992) التي تقودها دوائر منبثقة مباشرة من السلطة لمواجهة المنظمات غير الحكومية "الحقيقية" الـــتي من شأنها أن تكسر الاحتكار الضار للدولة وموظفيها.

كما أن بقاء لغة المستعمر (الإنجليزية، الفرنسية، البرتغاليـــة...) التي لا يتقنها إلا النخبة البيروقراطية، يشكل، هو الآخر، عامل وحدة بين الطبقات الحاكمة[1]. كما يمكـــن أن يســـهم في ذلـــك ارتيـــاد الفضاءات الاجتماعية ذاتها التي تبرز فيها امتيازات النخبة: المـــدارس الخاصة، الروابط، الأندية، مراكز الترفيه، الخ. ولا ننســـى بالتأكيـــد الزواجات المتبادلة وما يصحبها من احتفالات "اندماجية" قد لا تخلو من تبذير.

---

1 عندما لا يكون هناك إرث مشترك للغتي الإمبراطـــوريتين المتنافســـتين (الفرنسية/الإنجليزية) كما في الكامرون. وهو وضع استثنائي حقا.

وانطلاقا من كل هذه الاعتبارات قد يكون من الوارد الحديث عن طبقة بيروقراطية أو بيروقراطية – تجارية ضمنت لنفسها التحكم في الدولة في أغلب البلدان الإفريقية في حقبة ما بعـــد الاســـتعمار. وهي تندرج في استمرار فرص و"تناقضات" هائلة أفرزها الاستعمار لصالح حفنة من الوسطاء (شافارد Chaffard، 1965؛ بـــيتي Béti، 1972). فالمكانة المحسوسة للدولة في مسار ظهور هـــذه الطبقـــة، وفجائية وهشاشة الثروات والمشروعيات الاجتماعية التي يكفلـــها الوصول إلى السلطة والاقتراب منها، قد ساهمت بقوة في تـــأجيج التنافس حول المواقع التي يمكن اكتسابها أو المحافظة عليها داخل هذه الطبقة التي تنتجها الدولة المستوردة وهي توسع هيمنتـــها الهشـــة والاعتباطية غالبا.

إن شبكات القرابة القبلية والعرقية القائمة على ردود الفعـــل اللاإرادية للقرب والتضامن وعلى تبادلات الخدمات المفترضـــة أو الحقيقية، تحتل، في المسار المشوش لتشكل هـــذه الطبقـــة، مكانـــة مركزية على خلفية نهب (غير) منظم لجميع الثروات المتوفرة، وهو ما سنخصص له جزءا لاحقا من هذا البحث. لكن هذه الآلية تجعل من حشد تضامنات القرب والتنافسات بـــين العشـــائر والقبائـــل والأعراق، عامل انفجار لـــن يتـــردد في اســـتخدامه الزعمـــاء أو المترشحون للزعامة وهم يلجؤون إلى أكثر وسائل المحاباة السياسية "قبولا" لدى سكان يقتنعون إلى حد كبير بفكرة تسامي تضامنات القرب "التقليدية" بشكل يستحيل معه اقتلاع جذورها. والحشد في هذا السياق يكون غالبا حشدا "للقبيلة" أو "العـــرق" حيـــث أن السلطة نفسها ينظر إليها باعتبارها سلطة مدنية لمجموعة يطغى عليها الطبع القبلي و/أو العرقي.

إن التاريخ السياسي لإفريقيا ما بعد الاستعمار ينزع إلى تأكيد رسوخ أطر الحشد والتجمع التي يتطلبها البحث عن هويات "قبلية" و"عرقية" وإن كانت هذه الأخيرة تتداخل وتشمل أحيانا عوامل أخرى في الحقل السياسي: الدين، اللغة الرسمية، "الاتصالات" الاقتصادية والسياسية الخارجية.

4. الدين والدولة في إفريقيا

لنتوقف قليلا عند العامل الديني. فتحليل السلطة يبدو من عدة أوجه كفرع من سوسيولوجيا الأديان. فالسلطة السياسية، سواء كانت مقتصرة على مجموعة ضيقة أو شملت مجموعة جغرافية وديمغرافية معتبرة، يجب أن تعمد إلى اتخاذ خيارات للشرعنة لا يمكن أن تقتصر فقط على عبادة القوة التي يعتبر السلطان (زعيم، ملك، رئيس...) المحتفي الرئيسي بها والمستفيد الأول منها. ولإرساء أرضية للشرعية وسن مدونة قانونية ووضع حدود معروفة بين ما هو حلال وما هو حرام، تلجأ السلطة طواعية إلى أسس التصنيف القانوني العرقي التي يوفرها الدين/أو الأديان التي يستمد منها "الرأي العام" "القيم المقدسة" التي يفترض أن تشكل الأساس الذي يقوم عليه التحامه ووحدته. لكن هذه القيم ذاتها تشكل أيضا أساسا لنزاعاته واختلافاته عند ما تجد عدة أديان نفسها في وضعية تنافس في فضاء سياسي واحد أي في دولة واحدة.

وتذهب نكتة نسمعها أحيانا على ألسنة بعض مراقبي الشأن الإفريقي، بمن فيهم بعض الأفارقة أنفسهم، إلى أن "الأفارقة في جنوب الصحراء مسلمون بنسبة 40% ومسيحيون بنسبة 60% ووثنيون بنسبة 100%!" وهذه بطبيعة الحال مبالغة شائنة ذات مغزى ساخر. لكنها تشير مع ذلك إلى ملامح خارطة دينية إفريقية تؤكدها على نطاق واسع الآثار الأدبية (با Bâ، 1973؛ كوروما Kourouma، 2000)، وملاحظات الإنتروبولوجيين (توندا Tonda، 2000؛ دوزن Dozon، 2008) وأعمال طلاب أفارقة أشرفت عليها شخصيا (بولينغي موسيرو Boulingui Moussirou، 2012): هناك جنبا إلى جنب في القارة تقدم متزاحم للإسلام والمسيحية واستمرار

"المعتقدات "التقليدية" في "أرواح الأدغال" التي يحتفي بها أو يحاربها السحرة والمطببون و"الأولياء" و(انغانغا nganga) الآخرون في إفريقيا الشرقية.

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن الاستعمار، وإن كان علمانيا من الناحية الرسمية، فقد فتح الباب أمام التبشير وتساوق معه. لكن الدعوة إلى اعتناق المسيحية واجهت، في المناطق التي ترسخ فيها الإسلام منذ أمد بعيد كالساحل الإفريقي، مقاومة قوية. أما في إفريقيا الوسطى والجنوبية فقد أحرزت البعثات التبشيرية تقدما لا يمكن إنكاره وخاصة من خلال المؤسسات التعليمية التي أسستها أو أسهمت في تطويرها. وقد رافق انتشار المسيحية، هنا وهناك، دعوات "للتمسك بالخصوصية المحلية" اكتست أحيانا طابع الاحتجاج ومثلتها الحركات التوفيقية كحركتي سيموه كيمبانغو (1887 – 1951) وآندري ماتسوا (1899 – 1942) في شقي الكونغو الاستعمارية التي كانت المعبر عن تطلعات الشعوب الإفريقية في وجه الهيمنة "المسيحية" الحصرية للمستعمرين.

وقد احتلت الحركات "التنبؤية"، المستلهمة أصلا من البروتستانتية الإنجيلية "المعاد تأويلها"، (ماري، 2002؛ دوزون، 2008) مكانة سياسية متزايدة في إفريقيا جنوب الصحراء ما بعد الاستعمار. وقد شكلت، وهي تمزج بين المعتقدات المحلية و"الإلهام الإنجيلي"، دوائر قوية للتضامن والنفوذ في خدمة المؤسسات السياسية. ويحدث أن تأخذ شكل ثورة باطنية وهي تحاول بجد تحقيق مصالح مجموعات "عرقية" محددة. وهذه هي الحال بالنسبة جيش الرب للمقاومة (Lord's Resistance Army) في التخوم الشمالية من يوغندا الذي فرض نفسه منذ عام 1987، تحت قيادة جوزيف كوني،

باعتباره حركة تركز على حماية مصالح عرق أشولي في وجه هيمنة الباغندا. وبشكل أعم، فإن الجمع بين التناقضات العرقية وبين الهويات الدينية للتحكم في الدولة وثرواتها قد ظهر، في العقود الأخيرة، بوصفه عنصرا أساسيا من الخارطة السياسية في كل من نيجيريا والسودان إذا ما اقتصرنا على اثنتين من أكبر دول القارة.

إن التبشير الإنجيلي، الذي أحرز تقدما ملحوظا في إفريقيا وغيرها من مناطق العالم، خلال العشرين سنة الماضية، عبر شبكة قوية من المبشرين والمنظمات غير الحكومية، يجد في الإسلام منافسا ومزاحما على قدر طموحاته. وهو منافس يجب، في حال عدم التمكن من استئصال حضوره، وقف تقدمه الخطير على أقل تقدير.

وإذا استثنينا المملكة الإثيوبية التي سبق فيها الحضور المسيحي الدعوة المحمدية، فإن الإسلام سبق كثيرا الدين المسيحي إلى القارة الإفريقية. فانطلاقا من التخوم الساحلية السودانية حيث مملكة "التكرور" الاصطرية الواقعة تقريبا على أعالي نهر السنغال، ومرورا بكانم – بورنو في التخوم تشادية السودانية وإلى غاية القرن الإفريقي (الصومال، جيبوتي) ظل الإسلام حاضرا بكثافة منذ القرن الحادي عشر على الأقل. ومنذ هذه الحقبة البعيدة بات الإسلام ملهما للسياسات التي ينفذها السلاطين إن لم يكن المصدر الرئيسي لتشريعاتهم. واعتبارا من الغزو المرابطي في التخوم الجنوبية للصحراء خلال النصف الثاني من القرن الحادي عشر، شمل تأثير الإسلام بشكل واسع التشكيلات الكبرى للدول التي تعاقبت على المنطقة السودانية الساحلية: غانا، مالي، السونغاي. وكان الإسلام بعد ذلك ملهما لحركات غزو كانت تصبو إلى إقامة دول مسلمة، ونجحت في ذلك: إمامة بوندو (أعالي السنغال) في القرن السابع عشر، وفوتا

تورو (الحدود السنغالية الموريتانية) في القرن الثامن عشر، وفوتا جالون (شمال غينيا) في القرن الثامن عشر، وماسينا (شمال مالي) وسوكوتو (شمال نيجيريا) في بداية القرن التاسع عشر، ودولة الحاج عمر الفوتي وورثته في الساحل المالي في أواسط القرن التاسع عشر (سيغو)، الخ.

وقد شكل الإسلام لحمة وحافزا إيديولوجيا لحركات ذات نزعة قومية أو مناهضة للاستعمار كحركة الحاج عمر (ت 1864) المذكور آنفا؛ وممادو لامين درامي (ت 1887) في المنطقة ذاتها؛ وساموري توري (ت 1900) في واسولو (تخوم غينيا ومالي وساحل العاج)؛ أو حركة محمد أحمد المهدي (ت 1885) مؤسس طريقة الأنصار (المهدية) التي أزاحت الهيمنة التركية الإنجليزية المصرية عن السودان في أواخر القرن التاسع عشر.

ويعود انتشار الإسلام في هذا الجزء من القارة السمراء إلى الحركات الصوفية (تريمنغام Trimingham، 1975؛ فيكور Vikor، 2000؛ روبنسون Robinson، 2000): الشاذلية والقادرية والتيجانية. وكانت الطرق في بداياتها ملتصقة بأصول شيوخها أي أنها مرتبطة بمجموعات عرقية معينة: فالقادرية أقرب إلى الفلان والهوصه في سوكوتو وماسينا؛ والتجانية أقرب إلى "التوكولير" ثم السونينكي في فرعها الحموي؛ ومريدية الشيخ أحمدو بامبا، التي هي في الأصل فرع من القادرية، أقرب إلى الوولوف في السنغال، الخ. وإذا كان الإلهام الأساسي لهذه الحركات متأت من صوفيتها وما تستلزمه من تقديس الأولياء والبحث عن صفاء الروح، فإن الشيوخ لم يتوانوا مع ذلك في توظيف الطرق التي هم وكلاؤها في خدمة قضايا سياسية بالكامل أي من أجل الوصول إلى السلطة. وبعد فترة

"تدجين" إسلام يهيمن عليه وجهاء عرف الاستعمار كيف يستقطبهم ويعوضهم عن خدماتهم الجليلة، (روبينسون وتريو Robinson & Triaud، 1987)، ظهر في التجليات المعاصرة للإسلام المعولم عدد كبير من الأقطاب الإيديولوجية يؤدي فيها، تأثير وسائل الإعلام الحديثة والدول المسلمة والمؤسسات المسلمة المعولمة، إلى استقطاب وحشد انتماءات متنوعة الحوافز. إن النشاط الجهادي الذي ظهر في شكله المعاصر في القارة عبر تنظيم القاعدة في منتصف التسعينيات، قد بدأ يترسخ، فيما يبدو، في الصومال مع حركة الشباب، وفي نيجيريا مع ميتاتسين وبوكو حرام، ومؤخرا في شمال مالي حيث يبدو أن تجنيد الجهاديين، في التخوم الساحلية الصحراوية، لا يقتصر على الطوارق والعرب وحدهم وإن كانوا يلعبون فيه دورا قياديا.

لكن التعبير المذهل "للإسلام السياسي" المتمثل في الحركات الجهادية ينبغي أن لا يخفي تنوع أشكال اعتناق هذا المعتقد وما لها من تأثير في المحيط السياسي. وقد تنامت بشكل ملحوظ خلال العقود الماضية الروابط الثقافية والتعليمية القديمة بين مراكز العالم الإسلامي الكبرى (مكة، المدينة، القاهرة، الخ.) ومحيطها الإفريقي. وكان لعوائد النفط الهائلة وتزايد حجم التعاون بين الدول العربية، خاصة في المجال الديني، دور في ذلك. كما أسهمت اللغة العربية والتكوين في الدول العربية، وفي مصر على سبيل الخصوص، في إنتاج وسط ثقافي متأثر بالإسلام السياسي ومتطلع من ثم إلى لعب دور متزايد في المحيط السياسي. وهكذا ولدت "بورجوازية متدينة" متأثرة بقوة بالتيار الإصلاحي الوافد من الشرق الأوسط (الإخوان المسلمين، الوهابية، السلفية). وباتت إفريقيا، تبعا لذلك، جزءا من

المسرح العام للمواجهة بين الإسلام المناضل وبين المؤسسات السياسية "العلمانية" الموروثة عن الاستعمار. ومنذ الهجومين على السفارتين الأمريكيتين في نايروبي ودار السلام عام 1998، اتسعت المطالب الداعية إلى تطبيق الشريعة من الصومال إلى الساحل المالي مرورا بنيجيريا. و لم يكن التمسك بالطرق الصوفية التي اغتربت هي أيضا وتعولمت (كان، 2011) بمعزل عن هذه الحركة، على عكس الفكرة المبسطة التي ترى في هذه الطرق دروعا ضد "الأصولية". ونتيجة تنامي المقاولات المعنوية على أساس إسلامي (المنظمات الخيرية غير الحكومية، الهلال الأحمر، الخ.)، وظهور أحزاب سياسية ذات مرجعية إسلامية (السنغال، مالي، الموزمبيق، الصومال، تانزانيا...)، وتجذر الحركات الجهادية، فقد تحولت القارة تدريجيا إلى جزء مركزي من المسرح العام للمواجهة بين الإسلام المناضل وخصومه الغربيين (أوتييك وسوارز Otayek & Soares، 2009). وفي هذا الإطار تتنزل المبادرات الأمريكية المناهضة للإرهاب كمبادرة بان – ساحل من 2002 إلى 2004 (أليس Ellis، 2004؛ ليمان وموريسون Lyman & Morrison، 2004) والمبادرة العابرة للصحراء لمكافحة الإرهاب منذ 2005 (شريدر Schrader، 2005). وتؤشر الاستعدادات الجارية حاليا (أكتوبر 2012) لتدخل عسكري دولي في مالي بإشراف مباشر من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، لاتساع مضطرد للمواجهة بين "السادة الكونيين" للقارة وبين حركات تجمع بين النضال الإسلامي السياسي وبين التهريب المعولم الضار ضمن شبكات تتسع امتدادها إلى أماكن لم يكن في الحسبان توقعها كالخليل في الأطراف النائية من لصحراء شمال مالي (شيل Scheele، 2012).

وبغض النظر عن تلويناتها السوسيولوجية التي قد تنجم عن تأثير هذه المجموعة القبلية أو العرقية أو تلك، وبصرف النظر كذلك عن الأثر الذي قد تتركه على عملها خصوصيات القاعدة الطبقية والإرث الديني اللذين تدعي أنها أدوات لهما، فإن الدول الإفريقية تبدو أيضا وثيقة الخضوع لصلات خارجية (اقتصادية وسياسية وعسكرية...) تتحكم بشكل كبير في تجلياتها وفي قراراتها. وقد دفع التهجين المضطرب، الذي تعتبر هذه الدول نتاجا له، بعض الباحثين (نيكولا Nicolas، 1987 و2002؛ مارشزيه Marchesin, 1992) إلى الحديث، عند التطرق للدول - الأمم الجاري مأسستها في القارة الإفريقية، عن أمم "متعددة الاستقطاب"[1] حيث لا تعدو الدولة، رغم مركزيتها البادية، أن تكون مجرد "حقل" ضمن حقول متعددة أخرى تسهم معا في تجلي الخارطة السياسية في هذا النوع من التشكيلات الاجتماعية. وهكذا يميز مرشزين بالنسبة لموريتانيا: (أ) "الحقل القانوني السياسي الوطني أو حقل الدولة العصرية المستوحاة من النموذج الغربي"؛ (ب) "الحقل العرقي"؛ (ج) "الحقل القبلي"؛ (د) "حقل أشكال التضامن الجديدة" (المجتمع المدني، الأحزاب، النقابات، الخ.)؛ (هـ) "الحقل الديني"؛ (و) "حقل التأثيرات الخارجية" (مارشزيه، 1992: 108 و109). ومع أن

1 "على المستوى المفاهيمي سنصف مؤقتا "بأمة ذات استقطاب متغير" كل مجموعة سياسية تمثل دولة معترف بها رسميا على المستوى الدولي، تدعي حوزة اقتصادية وسياسية، لكنها تتكون من عدد من أنظمة صغيرة أو حقول سياسية خاصة ومنسجمة، دائمة الحضور تقريبا، وهي في وضعية تشابك وتداخل فيما بينها وما بين محور "دولة" مركزية تقع في تقاطعها الحيوي وتوصد وحدة الكل" (نيكولاس، 1987: 158 - 9 نقل عنه مارشسين، 1992: 83).

استعراض هذه الأنظمة المصغرة المفترض إسهامها في تشكيل الدولة يبدو قابلا للنقاش[1]، فإنه يصف بدقة جزءا جوهريا من سير اللعبة السياسية ومحدداتها الكبرى في دول إفريقيا جنوب الصحراء. ومن بين هذه المحددات ركزنا لحد الآن بشكل خاص على القبيلة والعرق قبل أن نتعرض بإيجاز للدين. وسنلتفت الآن على وجه الخصوص إلى الحقل القانوني السياسي "للدولة المعاصرة" مع أنه لا يمكن فصله بداهة عن الحقول الأخرى التي تتولد عنها مقومات الفضاء السياسي.

1 لم لا، على سبيل المثال، حقل ديمغرافي، حقل بيئي؟

5. دولة القانون والديمقراطية وحقوق الإنسان

إن بهجة الاستقلال التي حملها نسيم مؤتمر باندونغ (أبريل 1955) وما أطلقه من رياح "عدم الانحياز" في عقدي الخمسينيات والستينيات، لم تدم طويلا. فالانزلاقات نحو الاستبداد التي دُفِعت إليها أغلب الأحكام الجديدة وجدت وقودا "قوميا" في "مؤامرات" قد تكون وهمية وفي محاولات للخنق، حقيقية في الغالب، قام بها أسياد الأمس الاستعماريون عندما كان يبدر"سلوك غير مرضي" من مستعمراتهم السابقة. ومع شيوع التركز العمودي للسلطة في كل البلدان تقريبا، بات الوسط العائلي للرئيس المؤسس – أبي الأمة، الذي يتسع أحيانا ليشمل رجالات قبيلته وعرقه ومنطقته، ينزع إلى الاستئثار بالسلطة والثروات في مجمل الدول المستقلة حديثا. ونتيجة الضعف الإداري الموروث عن الاستعمار، ووهن قطاعات الأُجَراء في الاقتصادت الوطنية فضلا عن محاولة ترقية أشكال من السلطة "إفريقية الأصل" بشر بها بعض القادة الجدد، تم هنا وهنالك إرساء "تقاليد" أعيد اختراعها استجابة للحاجات والأهواء الغريبة أحيانا لبعض القادة (تومبولباي، موبوتو، بوكاسا، إيدي أمين دادا...). وقد أوشك عهد الانقلابات العسكرية (فيرث Firth، 1970) على الانطلاق. لكن نهاية القطبين وانهيار جدار برلين (1989)، بتدشينهما الانتصار الكوني لليبرالية الجديدة، سيمهدان لمقتضيات طارئة ويفرضان أجندات جديدة تتمحور حول مفاهيم "دولة القانون" و"الديمقراطية" و"الحكم الرشيد".

وستجد "إيديولوجيات الاستقلالات الإفريقية"، التي غذاها الوعي القومي "الزنجي" في عقد الثلاثينيات، في تاريخ تجارة الرقيق الزنجي (بيتري – غرينويو Pétré-Grenouillot، 2004) مصادر

للتعبئة العابرة للحدود تستهدف مجمل المغتربين السود أو على الأقل الطليعة المثقفة المنبثقة عنهم (غراديفا، 2009). إن التفكير حول تاريخ القمع الذي تعرض له السود والبحث عن طرق لتحكمهم في مصيرهم سيتركز على مواضيع أساسية معينة: "الوحدة الإفريقية، الاستقلال، الاشتراكية (التي ترتبط بها مشاكل التنمية)، السياسة الدولية الإفريقية، طبيعة الديمقراطية وأخيرا الثقافة." (بينو Benot، 1972:15).

لقد كانت غانا أول بلد في إفريقيا الغربية جنوب الصحراء يحصل على الاستقلال يوم 6 مارس 1956 بقيادة كوام انكروماه (1909 – 1972)، رئيس حزب معاهدة الشعب الذي كان أساس قاعدته يتكون من العمال اليدويين في المدن والأوساط الشبابية في البروجوازية الحضرية الصغيرة (امبوكولو Mbokolo، 1985:141). ويلخص تطور غانا لوحده مسارات الطموح والفشل لدى الدول الإفريقية المستقلة حديثا. فبعد فترة وجيزة من الليبرالية السياسية والاقتصادية، ودفعا في اتجاه تحقيق وحدة إفريقية لمواجهة الهيمنة الأجنبية على القارة، قام انكروما تدريجيا بإقامة واحد من أكثر الأنظمة السياسية سلطوية ومركزية. فقد أعلن وحدة رمزية، لم تلبث أن تم حلها (1960 – 1962)، مع غينيا شيخو توري (1922 – 1984)، التي استقلت عام 1958، ثم مع مالي مودي بوكيتا (1915 – 1977)، الذي تحرر من الاستعمار الفرنسي عام 1960، وقد أخذ هذان النظامان طابعا استبداديا و"عائليا" اتسم بوحشية كبيرة في الحالة الغينية (بايار Bayart، 1989). وقد ترافق فشل هيمنة الدولة على الاقتصاد في إطار اشتراكية سلطوية سميت "بالضمير الحي" أو "الانكروماهية" مع عبادة جنونية لشخص "المخلص"

(أوزاجيفو)، ليقودا في النهاية إلى إطاحة طغمة عسكرية بنكروماه عام 1966. وبعد فاصل مدني (1969 – 1972) قاده ممثل ليبرالي (كوفي بوسيا) للبورجوازية التجارية الزراعية وطبعه التأثير القوي لعرق أشانتي، ثم عقبته سلسلة من الانقلابات العسكرية، استولى على السلطة عام 1981 النقيب الطيار جيري راولينغز وبقي فيها طيلة عقد من الزمن حظر فيه الأحزاب السياسية. ثم استسلم راولينغز لضغوط صندوق النقد الدولي من خلال "خطة إصلاح هيكلي"[1] وقرر، ابتداء من عام 1990، انتهاج الليبرالية السياسية والاقتصادية في البلاد. وقد أعيد انتخابه في عام 1992 ثم في عام 1996 في جو من التنافس السياسي يطبعه انفتاح نسبي. كما استمر في احترام القاعدة الدستورية المحددة عدد الولايات المتتالية للرئيس باثنتين فقط. ومنذ مغادرته السلطة عام 2000 وانتخاب جون آتاملس، دخلت غانا، فيما يبدو، عهد التعددية السياسية الفعلية.

وفي إفريقيا الغربية دائما، حصلت نيجيريا أكثر دول القارة كثافة سكانية[2] على الاستقلال عام 1960 على شكل جمهورية اتحادية تضم اليوم 36 ولاية. وبوصفها مختبرا للحكم غير المباشر[3] الذي سنه الوالي اللورد لوغارد Lord Lugard منذ السنوات الأولى للاحتلال البريطاني، فقد ظلت نيجيريا "مدارة عرقيا" على امتداد العهد الاستعماري بكامله. وكانت التعبئات السياسية التي

---

1 لن تكون غانا الدولة الوحيدة في إفريقيا جنوب الصحراء التي "ستستفيد" من مثل هذه الخطط بعد انهيار جدار برلين.

2 أكثر من 160 مليون عام 2012.

3 إدارة غير مباشرة اختار الاستعمار البريطاني من خلالها المحافظة على "السلطات" التقليدية للمناطق المغزوة ليحولها إلى وكلاء لهيمنته الخاصة.

شهدتها البلاد لدى استقلالها، والوحدات الترابية والسياسية التي تتجلى من خلالها تلك التعبئات، انعكاسا للانقسامات العرقية أو العرقية – الدينية. ففي الجانب الشمالي من البلاد يهيمن عرق الهاوصه المأسلم على نطاق واسع. وانسجاما مع فلسفة الحكم غير المباشر، قامت الإدارة البريطانية "بمراجعة" هياكل الهاوصه السياسية المنبثقة عن جهاد الفلان في بداية القرن التاسع عشر مدخلة عليها "التعديلات" اللازمة لمواءمتها مع هيمنتها الخاصة. وظلت هذه المنطقة الشمالية عصية على الدعوات المسيحية ولم تشهد طيلة فترة الاستعمار نسبة تمدرس تذكر (بالإنجليزية). وفي المقابل كانت المناطق الجنوبية التي يهيمن عليها عرقا يوربا وإيبو مدارة بشكل أكثر مباشرة وإحكاما. كما كان انتشار التمدرس والمسيحية أعلى في هذه المناطق.

وقد جسد هذا التقسيم بوضوح التنافسات السياسية التي قادت إلى الاستقلال (امبوكولو، 1985). فأول حزب سياسي يزعم نفسه وطنيا هو المجلس الوطني لنيجيريا والكامرون[1]، وقد أسسه النامدي آزيكيوي، أحد أباطرة الصحافة، وكانت تهيمن عليه المسيحية وإيبو الجنوب النيجيري. أما المؤتمر الشعبي النيجيري، التشكلة السياسية الكبيرة الأخرى في مرحلة الانتقال نحو الاستقلال، فكانت تعبر قبل كل شيء عن مصالح الأرستقراطيات المسلمة للهاوصه في شمال البلاد الممثلة برئيس الحزب أبو بكر تاوافا باليوا. وكانت هناك تشكلة سياسية ثالثة لها وزن معتبر تدعى: مجموعة العمل ويرأسها يوروبا آبافيمي آولوو وكانت تدافع في تلك السنوات عن مصالح سكان

1 المجلس الوطني لنيجيريا والكامرون، وقد أصبح فيما بعد المجلس الوطني للمواطنين النيجيريين.

يغلب عليهم اليوربا والتأثر بالمسيحية في ولاية الجنــوب الغربـــــي النيجيري حيث كان الحزب يجند أغلب منتسبيه.

ورغم وجود عدد هائل من الأحزاب السياسية الصغيرة في هذا البلد الشاسع، فإن لعبة الصراع السياسي على السلطة والتحكم فيها ظل، غداة الاستقلال، محصورا في أيدي ثلة من الأعيان تنتمي كلـــها إلى التشكلات السياسية الثلاث آنفة الذكر. وستؤدي خصـــوماتهم التي أججها اتساع الرشوة المضطرد إلى انقلاب عسكري جنوبـــــي الهوى عام 1966 حمل إلى السلطة الجنرال آغويي إيرونســـي الـــذي ينحدر من مجموعة إيبو في جنوب شرق نيجيريا. وطفـــق الجنـــرال إيرونسي، فيما يبدو، في إرساء حركة تُمركز إدارة البلاد في أيـــدي الإيبو الذين كان من بينهم عدد لا يستهان به من الأفراد المـــتعلمين بالإنجليزية و/أو المتأثرين بالمسيحية. لكن النـــزعة إلى المركزة الـــتي كانت تنسب له واغتيال عدد من الشخصيات السياســـية الشـــمالية البارزة في خضم صعوده إلى السلطة، لن يلبث الإيبو أن يدفعوا ثمنـــه من خلال الانتفاضات التي استهدفتهم في شمال نيجيريا. وربما كــــان أكثر من 30000 من الإيبو قد لقوا مصــــارعهم في هـــذه المجــــازر (امبوكولو، 1985: 155).

وقد أطاح بآغويي إيرونسي يـــوم 29 يوليـــو 1966 الجنـــرال يعقوب غوون، وهو من أصل شمالي لكنه ينتمي إلى مجموعة تمثل أقلية وتعتنق المسيحية عكس ما عليه السكان في منطقته الأصـــلية. وقـــد استطاع الجنرال غوون، الذي احتفظ بالسلطة حتى عـــام 1975، أن يلغي الصلاحيات التي ورثها عدد من الأعيان التقليديين عن الحكـــم غير المباشر، كما قام بإصلاح تشريعي أفضى إلى تفكيك الشمال إلى ست ولايات، وتوزيع الجنوب، الذي تم انتزاعه من هيمنة الإيبو، إلى

ثلاث ولايات. وبعد حرمانهم من منفذ على البحر ومـــن المـــوارد النفطية التي تشكل أساس مداخيل التصـــدير في نيجيريـــا، تم جـــر منتسبـــي عرق الإيبو إلى حرب انفصال بالغة الدموية، سميت بحرب البيافرا (1967 – 1970)، بقيادة المقدم أوجوكوو. ونتيجة المطامع في النفط والغاز النيجيريين، لم يقـــف "شـــركاء" نيجيريـــا القريبـــون والبعيدون موقف الحياد من تطورات هذه الحرب التي أدت إلى مقتل مئات الآلاف من السكان. وقد وظف القادة الانفصـــاليون بـــدهاء موضوع "الإبادة" فكان لذلك أثره على الرؤساء الأفارقة أنفســـهم. وهكذا اتخذ زعيمان، متباعدين عادة في تحالفاتهمـــا، همـــا العـــاجي هوفوت بونيي والتانـــزاني جوليس نييرري، موقفا داعما لأصحاب البايافرا. كما قدمت جنوب إفريقيا والبرتغال وروديزيا (زمبـــابوي المقبلة) دعمها للبايافرا، هادفة دون شك من وراء ذلك، إلى إضعاف أكثر دول إفريقيا جنوب الصحراء سكانا وأوفرها قوة، وإلى الحد من آثار التضامن الذي قد تبديه نيجيريا مع السكان السود الذين كانت هذه الأنظمة تبقيهم تحت نير سيطرتها. وقد بررت فرنســـا موقفهـــا المناصر لبيافرا باعتبارات إنسانية، لكن، قد يتبادر للذهن، أن للأمـــر علاقة بوعود بعقود نفطية في المحافظة التي تكافح من أجل الاستقلال.

وقد أدى انتصار الحكومة الفدرالية النيجيريـــة، بعـــد عـــامين ونصف من الحرب، على انفصال البيافرا، إلى تعزيز صلاحياتها علـــى حساب الولايات الداخلية. لكن تضافر التدهور المتواصل للأوضـــاع الاجتماعية والانشقاقات العرقية أدى إلى انقلاب عسكري جديـــد عام 1975. وحاول الانقلابيون تلبية أهم المطالب التي كانت تشغل الرأي العام: إقصاء أقل وجوه النظام المزاح شعبية، مصادرة الثروات الشائع أنها كُسِبت بطرق غير شرعية، قيام الدولة بالســـيطرة علـــى

بعض الشركات الكبرى. كما بُذلت بعض الجهود لتلافي نـــزاعات عرقية جديدة. وتقرر أن تكون لغات الـــبلاد الـــثلاث الأساســـية (الهوصه، الإيبو، اليوربا) لغات رسمية إلى جانب الإنجليزية. ونـــص مشروع الدستور الذي تم إعداده غداة انقلاب عام 1975، علـــى أن أي حزب سياسي، يطمح لمزاولة نشاط شرعي، يجب أن تضم هيئته القيادية ممثلين عن ثلثي ولايات الاتحاد على الأقل. كما نص ترتيب آخر من مشروع الدستور على أنه ينبغي أن يكـــون لكـــل حـــزب مكاتب في ثلاث عشرة ولاية على الأقل وأنه يحظـــر علـــى جميـــع التشكلات السياسية استخدام أي شعار أو رمز أو تعليمـــات تـــثير الحقد والنعرات العرقية. وقد مهدت هذه الإجراءات لإرساء دولـــة مدنية أقيمت فعلا عام 1979 مع انتخاب شـــيهو شـــغاري رئيســـا للجمهورية. لكن الصعوبات الاقتصادية الناجمة أساسا عن تذبـــذب أسعار النفط واستشراء الفساد الذي يشاع أن الجيش ظل بمنأى عنه، قد قادا إلى عودة العسكر إلى السلطة من خلال الانقلاب الذي قاده، عام 1983، الجنرال محمد بخاري الذي أطاح به، هو الآخر، بعد ذلك بعامين الجنرال بابا نغيدا. وللحد من ديون نيجيريا، تبنى بابا نغيـــدا "خطة للإصلاح الهيكلي" طالب بها صندوق النقد الدولي، وكانـــت لهذه الخطة عواقب اجتماعية وخيمة. كما أدخل نيجيريا إلى منظمـــة المؤتمر الإسلامي وهو ما أثار غـــيظ ســـكان الجنـــوب المســـيحيين والوثنيين.

واستمر الاضطراب السياسي والتذبذب بين الطغيان والســـلطة المدنية إلى غاية عام 1999 على خلفية انتشار الفساد. ودشن انتخاب الزعيم العسكري الانقلابـــي السابق أولوســـغون أوبســـانجو عـــام 1999، رغم أن سلامة الاقتراع مشكوك فيها، بداية مسار انتخابـــي

لا يزال متواصلا إلى اليوم وتحوم حوله على الدوام شبه التزوير. ولم يتوقف التذمر "العرقي"، الذي تم التعبير عنه أحيانا بأعمال عنف وبعمليات اختطاف أجانب، طيلة العقد المنصرم وخاصة لدى سكان دلتا نهر النيجر الذين يرون أن أراضيهم وثرواتهم النفطية قد انتزعت منهم. وفي هذه الأثناء، يواصل الإسلام الراديكالي، فيما يبدو، انتشاره في شمال البلاد مستمدا وقوده من دورة عنف وقمع لا تتوقف.

لننتقل الآن من إفريقيا الغربية إلى إفريقيا الوسطى وبالذات إلى جمهورية الكونغو الديمقراطية. "ففي زايير (جمهورية الكونغو الديمقراطية الحالية)، بدأت الأزمة السياسية والاقتصادية، كما يقول إليكيا امبوكولو، منذ الاستقلال ولم تكن تتوقف إلا لفترات وجيزة. وكان يغلب عليها من 1960 إلى 1965 التنازع بين تياري الحركة الوطنية الراديكالي والمعتدل، من أجل ضمان الانفراد بالتحكم في السلطة: وفي حضن هذا التناقض الأساسي قامت تجاذبات كثيرة كالنعرات العرقية والتنافس بين القوى العظمى والخلافات داخل كل واحد من التيارين (امبوكولو، 1985: 212). وشكل الانفصال الكاتانغي (يوليو 1960) واغتيال بتريس لومومبا (17 يناير 1961) أبرز تطورين في السنوات الأولى من الأزمة. وقد أدت الحرب الأهلية التي تزامن اندلاعها مع حصول البلاد على الاستقلال (30 يونيو 1960) إلى استيلاء الجنرال موبوتو عام 1965 على السلطة من خلال انقلاب عسكري، فأرسى ديكتاتورية غريبة الأطوار متأصلة الفساد استمرت زهاء ثلاثين عاما.

وكان انتشار الفوضى، الذي لاح مع سقوط موبوتو، ثمرة لظرفية تداخلت فيها التجاذبات العرقية الجهوية الداخلية، والأطماع

التي أثارتها الثروات المعدنية في جمهورية الكونغو الديمقراطية، وتمدد النزاع العرقي بين الهوتو والتوتسي في رواندا المجاورة إلى البلاد وارتباط ذلك بتدفق اللاجئين الهوتو (ميليشيا الإنتراهاوامي) بعد وصول الجبهة الوطنية الرواندية بقيادة بول كاغاميه إلى السلطة عام 1994. وينبغي أن لا نغفل أيضا العداوات والتحالفات المضطربة مع الدول الحدودية الأخرى والأطماع الأجنبية في المناجم.

وفي عام 1997 أطاح بموبوتو تحالف القوى الديمقراطية لتحرير الكونغو بقيادة لوراه دزيري كابيلا الذي لم تلبث سلطته أن تعرضت للطعن. وقد بدأ التجمع الكونغولي من أجل الديمقراطية تمردا في الثاني أغسطس عام 1998. وقامت آنغولا وهي حليف قديم لرواندا ويوغاندا ضد موبوتو بتغيير معسكرها، ثم تبعتها زمبابوي وناميبيا لتفادي سقوط كابيلا. ورغم ذلك استولى التمرد المناهض لكابلا على أجزاء واسعة من وسط زايير وشرقها وشمالها. وقد عانت هذه المعارضة من عدم التجانس وفتحت التجاذبات بين اليوغانديين والرونديين الطريق لظهور قوة ثالثة هي الحركة من أجل تحرير الكونغو بزعامة جان بيير بامبا الذي استولى سريعا، بدعم من يوغندا، على شمال البلاد. لكن انشقاقا داخل الحركة، تم بتشجيع من اليوغانديين، أفضى إلى ظهور حركة جديدة: التجمع الكونغولي من أجل الديمقراطية – الحركة من أجل تحرير الكونغو، تمكنت هي الأخرى، بدعم من الحكومة اليوغاندية، من بسط سيطرتها على جزء من شمال شرق الكونغو.

وقد مكنت اتفاقات لوزاكا في يوليو 1999 من وقف إطلاق النار. وتضمنت مغادرة جميع القوات الأجنبية لأراضي الكونغو ووصول قوات تابعة لمنظمة الأمم المتحدة فضلا عن حوار بين مختلف

أطراف النـــزاع في الكونغو. كما نصت على نـــزع سلاح الهوتـــو الرواندين الذي كانت تصرفاهم ذريعة لتدخل رواندا. لكـــن كـــل هذه الأمور بقيت نظرية إلى حد كبير.

وفي 16 يناير 2001 اغتيل لوراه دزيري كابيلا في ظروف مـــا يزال الغموض يكتنفها إلى اليوم. وقد خلفه نجله جوزيف. وأحـــرز اتفاق السلام بعض التقدم. وتأسست بعثة الأمم المتحدة في الكونغو (مونوك). وغادرت القوات الروندية واليوغاندية الـــبلاد رسميـــا في خريف عام 2002 ولم يلبث الحوار بين الفرقاء الكونغوليين أن افتتح في بريتوريا. وتقرر تشكيل حكومة وحدة وطنية يعهد إليها، من بين أمور أخرى، بتنظيم انتخابات عام 2005 تكون مقبولة مـــن جميـــع أطراف النـــزاع. وقد قبل جوزيف كابيلا، الذي تم انتخابه رئيســـا لجمهورية الكونغو الديمقراطية، أن يعـــين أربعـــة نـــواب يمثلـــون حساسيات متعددة من الأطراف الموقعة لاتفاق بريتوريا[1]. ورغم كل ذلك ظلت الأوضاع شديدة التقلب. فعدد اللاجئين والنـــازحين في تصاعد مستمر. ورؤساء المليشيات الذين دخلوا الحكومة استمروا في السيطرة على ولايات لم تفلح الحكومة المركزية في تـــأمين إدارتها. وتهريب المواد الأولية يتواصل على أحسن وجـــه في شـــرق الـــبلاد (إيتوري). أما مليشيات لاندو وهيما فلم تكلف نفسها عناء توقيف تجنيداتها. وبعد انتخابه لولاية ثانية في ظروف مثيرة للجدل، اســـتمر جوزيف كابيلا في قيادة بلد شاسع مفتت تخوض فيـــه ميليشـــيات، ذات أساس عرقي أو جهوي، تغذيها أطماع الجيران، حربـــا أهليـــة

1 وحول سلوك وذهنية المتمردين القدامى الذين شـــاركوا في حكومـــة كابيلا، يمكن أن نقرأ الشهادة الطريفة على شكل رواية خيالية لليبـــف جوريس، L'heure des rebelles, Actes Sud, Arles، 2007.

حصيلتها حتى الآن تقدر بنحو أربعة ملايين قتيل وآلاف اللاجئين وعدد هائل من التجاوزات.

وبما أنه من غير المستطاع الرصد الدقيق للتطورات المحلية في جميع دول إفريقيا جنوب الصحراء، فقد قنعنا بتقديم نبذة، من خلال الأمثلة الثلاثة لغانا ونيجيريا وجمهورية الكونغو الديمقراطية، عن المحن المؤسساتية لهذه الدول الثلاث بوصفها نموذجا للتحولات السياسية التي شهدتها القارة منذ الاستقلال في عقد الستينيات. ومراعاة لهاجس الإيجاز، ركزنا عن قصد، في هذه الأمثلة، على البعد السياسي الصرف للتحولات موضع الدرس دون أن يغيب عن بالنا موضوعنا الأصلي وهو الروابط بين القبيلة والعرق والدولة. وبالعودة إلى المصطلحات الفنية لكي نيكولا المذكورة آنفا، فقد اخترنا، ونحن نعمم طبعا، تفضيل مصطلح "الاستقطاب" القبلي العرقي الجهوي في الدراسة التي قمنا بها للتو. ولم نهمل تماما "الحقول" الأخرى التي عددها مارشزيه وإن كنا وضعناها في درجة ثانية. وهناك حقل "استقطاب" نود العودة إليه نظرا لما كان له من تأثير حاسم على التطورات السياسية التي شهدتها القارة الإفريقية منذ بداية عقد التسعينيات، ألا وهو "حقل التدخلات الخارجية".

6. حقل التدخلات الخارجية

إن آثار التدخلات الخارجية لم تفتأ تظهر بقوة في إفريقيا منذ العهد البعيد لتجارة الرقيق إلى السلخ الاستعماري للقارة. لكن عقد التسعينيات سيمثل، على المستوى المؤسساتي، منعطفا لارتباطه بالبحث الحقيقي أو الوهمي عن "دولة القانون" و"الديمقراطية" و"الحكم الرشيد"، المفروضة بقوة من الخارج، وهو ما يلزمنا الحديث عنه. وسنتطرق فيما يلي إلى العراقيل التي نصبتها البنى الجماعية لعدد من المجتمعات الإفريقية "التقليدية" في وجه إرساء الديمقراطية على "الطريقة الغربية" و"دولة القانون" القائمة على الفرد - المواطن الذي يفترض أنها تصاحب ظهوره في كل مكان.

إن الحرب العالمية الثانية، كما هو معلوم، مع توسع الإمبراطورية السوفيتية وما ساد من افتراض بأن البلدان التي "تخطفتها" الشيوعية ليس من سبيل لاستعادة مصيرها السابق، قد أفضت إلى استقطاب صارم وخطير قسم العالم إلى "كتلتين" اثنتين. ومثل مؤتمر باندونغ محاولة الدول المستعمَرة سابقا، التي استقلت للتو أو هي في طريقها إلى الاستقلال، شق "طريق ثالث" هو طريق "عدم الانحياز" في هذا العالم ثنائي القطب. لكن التبعية التكنولوجية والاقتصادية قد أوهنت كثيرا عزائم دول "العالم الثالث" على التحرر معا من إسار "الكتلة السوفيتية" ودول الرأسمالية المركزية الكبرى. ولم ينجح ما نادت به دول "عدم الانحياز" من حياد، حتى وإن كان "إيجابيا"[1]، في تخليصها

1 إذا ألصق بالحياد، فإن هذا الوصف يشير من الناحية الفعلية إلى أن دول العالم الثالث لا تحرم نفسها من تأكيد إرادتها على التحرر من خلال تأميم الشركات الأجنبية وتقديم الدعم إلى الحركات المناضلة من أجل التحرير الوطني، الخ.

من الوقوع تحت تأثير أو حتى الخضوع لهذه "الكتلة" أو تلك. لكن الأمر مع ذلك كان يتيح لهذه الدول هامش حرية قد يكون مفيدا في "التفاوض" حول انحيازها أو اقتناء هذا النوع أو ذاك من المعدات العسكرية أو منح أو منع صوتها في عمليات التصويت بالمنظمات الدولية، الخ.

ومع انهيار جدار برلين (1989) والانمحاء شبه التام للشيوعية من الساحة العالمية، بدا كما لو كانت الرأسمالية الليبرالية قد ضمنت نصرا كونيا لا رجعة فيه. لقد بات بإمكانها فرض إرادتها على الجميع، وفي المقام الأول على أضعف الدول اقتصادا وأعلاها مديونية وتضم القارة الإفريقية أكبر مجموعة منها. وكي تستفيد من دعم هيئات التمويل الدولية (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي...) أو المساعدات الثنائية لدول الشمال - ولم يكن لها خيار بديل في الغالب - كانت الدول الإفريقية مضطرة لتبني سياسات الليبرالية الجديدة التي كان يوزع إليها باتباعها. وقد جسدت موجة "خطط الإصلاح الهيكلي"، التي رعاها صندوق النقد الدولي في منعطف التسعينيات، هذا "التوجه الجديد" بصرامة وحشية.

ولم تكن هذه الإصلاحات اقتصادية صرفة. بل كان يلزم أيضا أن تمس الأجهزة المؤسساتية والسياسية في الدول "المهيكلة" ولهذا كان على الديمقراطية الليبرالية و"حقوق الإنسان" و"دولة القانون" أن تفرض نفسها في كل بقاع المعمورة. وفي إفريقيا السوداء "الفرانكفونية"، حيث تنعش، ما تسميه الصحافة شبكات "فرنسا إفريقيا"، علاقات وثيقة منذ عهد طويل بين بعض "النخب" السياسية في القارة وبين دوائر السلطة الفرنسية، فقد أعطى إشارة انطلاق الإصلاحات السياسية الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتراه في خطاب

بمدينة لابول (فرنسا) يوم 20 يونيو 1990 أمام ممثلي 37 دولة إفريقية بمناسبة "القمة الـ 16 لرؤساء دول إفريقيا وفرنسا". وقد بات على الدول الإفريقية، حسب ما يفهم من أقوال الرئيس الفرنسي، أن تقوم، على غرار دول أوروبا الشرقية التي تحررت للتو من الشيوعية، بتبني الديمقراطية. وقد جعل بوضوح من اعتماد التعددية الحزبية شرطا للاستفادة من أي عون فرنسي في المستقبل عندما قال لضيوفه بالحرف الواحد: "إن فرنسا ستربط إسهاماتها بالجهود التي ستبذل من أجل تحقيق مزيد من الحرية"[1].

وسرت الشائعة في كل مكان تؤكد بأنه، من الآن فصاعدا، لا بد أن تحجز الدول الإفريقية لنفسها مقاعد في قطار الديمقراطية. وفلسفيا، إن صح التعبير، باتت التنمية نفسها، التي هي مفتاح كل البرامج والفكرة المهيمنة على كل الخطابات، موقوفة على التعددية الديمقراطية والحرية. وقام برنامج الأمم المتحدة للتنمية، استلهاما لكتابات الفائز بجائزة نوبل في الاقتصاد أمارتيا سين وهو من أصل سريلانكي (سين، 1999) بالتكريس الرسمي لهذا التوجه في التقرير العالمي حول التنمية البشرية لعام 2004[2]، الذي كان سين نفسه أحد مؤلفيه الرئيسيين. واشتمل التقرير، في إشارة بينة المغزى، على فصل بعنوان: "الحرية الثقافية في عالم متنوع". ولم يكن يركز على العوامل الكلاسيكية للتنمية المعددة في "أهداف الألفية" المعتمدة من الأمم المتحدة (الدخل، الشغل، التعليم، الصحة، الخ.) بقدر ما كان يركز على فكرة الحرية الثقافية والسياسية وفكرة الاعتراف بطابع التعدد

1 أحيل إليه في: http://www.herodote.net/20_juin_1990-evenement-19900620.php

2 http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_fr_complete.pdf

الثقافي للعالم والإذعان له. وكانت رائحة آثار هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 تفوح من هذا التحليل الـــذي أفصـــح أصـــحابه بوضوح عن تصميمهم على إقامة رابط حميم بين الحرية والديمقراطية والتنمية.

وذهب التقرير العالمي إلى أن الحرية الثقافية عنصر أساســـي في "التنمية البشرية". ودعا إلى احترام التعددية وإقامة مجتمعـــات أكثـــر اندماجية عن طريق تبني سلوك رسمي متعدد الثقافات. وأنكر بقـــوة، في هذا الصدد، أي مفعول "للأساطير" التي تقف في وجه خيار تعدد الثقافات الذي تبناه، ونحا باللائمة، بشـــكل غـــير مباشـــر، علـــى الإيديولوجيات المركزة للأحزاب الأحادية التي كانـــت تـــبرر في السنوات الأولى من الاستقلال في بلدان العالم الثالث – وفي إفريقيـــا بشكل خاص – بضرورة سد الطريق أمام القوى "العرقية" و"القبلية" لترقية تنمية الأمم التي ما تزال في طور جنيني. وكتب مؤلفو التقريـــر يقولون: "إن السياسات التي تعترف بالهويات الثقافية وتشجع تنميـــة التنوع لا تكون مصدرا للانشقاق والنـــزاع والتسلط ولا تضـــعف التنمية. فهذا النوع من السياسات صـــالح وضـــروري لأن إلغـــاء المجموعات ذات الهوية الثقافية هو ما يقود غالبا إلى التوتر."

ورافقت الدفاع عن الديمقراطية والتعددية الحزبية، دعوة كونية، هي الأخرى، إلى "الحكم الرشيد" و"حقوق الإنســـان" في ســـياق أخفقت فيه خوصصة المؤسسات العامة الـــتي فرضـــها "الإصـــلاح الهيكلي" واللجوء إلى المنظمات غير الحكومية للحد من فساد الدولة، في تقديم أي إسهام في تحسين تسيير الدول "المســـاعَدة". وســـنعود لاحقا إلى قضية الفساد التي هي مقصد موضوع "الحكم الرشـــيد". ولا بأس بأن نعرض في بضع كلمات "لدولة القانون"، ذلك النموذج

المثالي في التنظيم السياسي والتشريعي والإداري، الشائع أنه قادم من الغرب، والذي تُدعى الدول الإفريقية منذ منعطف التســعينيات إلى استلهامه.

إن ظهور هذا المصطلح الذي هــو ترجمــة للتعــبير الألمــاني Rechtstaat، ينبغي أن يربط بالسياق آنف الذكر لســقوط جــدار برلين و"الانتقال الديمقراطي" الملاحظ في أوروبا الجنوبية (اليونــان، البرتغال، إسبانيا) وأوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وآسيا، والترسخ التدريجي لقانون دولي[1]، حادا من سيادة الدول ونازعــا إلى فــرض عقوبات على أي دولة تخرق "القانون الدولي" بشكل صارخ خاصة عندما يتعلق الأمر "بالمجازر" و"الجرائم ضد الإنسانية"، الخ. فدولــة القانون هي تقيض الدولة "السلطوية" والظالمة والديكتاتوريــة لأنهــا تطبق قانونا لا تخلو طبيعته الدقيقة من التباس، إذ قد يعني الأمر احترام هرمية أنظمة محلية ترتبط بإرث ثقافي خاص ومتوجة بترتيبات جنائية تعتبر مشروعة، كما قد يعني إخضاع "دولة القانون" إلى معايير فوق قانونية ذات صبغة كونية كحقوق الإنسان.

وقد بات مصطلح "دولة القانون" في أيامنا مرجعا لا غنى عنــه حتى في البيئات غير المهيئة له كإفريقيا جنوب الصحراء، وهو يعــود إلى مذهب Rechtstaat الألماني الذي انتقده بشدة شميــت Schmitt (شميت، 1993) وهانس كيلسن Hans Kelsen (كيلسين، 1962)، ويختلف عن التقليد الإنجليزي المتمثل في حكم القانون، المنــدرج في الممارسات الشرائعية أكثر من اندراجه في مدونة نصــوص. أمــا في الاستخدام الفرنسي، الذي يبدو أنه لم يتــأثر إلا متــأخرا بــالفكر

1 المحكمة الجنائية الدولية، والمحاكم الخاصــة في يوغســلافيا وروانــدا، الخ.

والممارسات القانونية الألمانية النازعة إلى الحد، بالقانون، من صلاحيات الدولة (شفالييه Chevalier، 1999)، فإن مصطلح "دولة القانون" قد يذكر بمصطلح "الدولة المعتدلة" الذي عرف به مونتسكييه في الماضي وضعية تقوم فيها الحكومة نفسها، من خلال صلاحيات قانونية تطبقها على نفسها، بالحد من حقل تدخلها الذاتي، وهي وضعية تحد فيها السلطة من السلطة بالجملة (مونتسكيو Montesquieu، 1979). ونموذج "دولة القانون" تمثله، في راهن الأيام، الديمقراطيات الليبرالية الغربية التي تتوفر فيها دائرة الدولة، إن توخينا التبسيط، على جملة من الصلاحيات ووسائل الحماية التي تجعلها بمنأى عن ظلم صناع القرار الفرديين، بينما يتمتع المواطنون بحريات فردية واسعة (في الرأي والتعبير والتجمع، الخ.) يعترف بها القانون ويحميها في الحدود التي لا تلحق ضررا، كما يقال، "بالسلام الأهلي والأمن العام".

وتبدو دولة القانون من هذه الناحية لصيقة بدولة الفرد أو المواطن، الذات المستقلة، الحاملة لحقوق محددة مرتبطة بشخصه. لكن بالنسبة لبعض التفكير السوسيولوجي (تووينييس Tönnies، 1977) والأنتروبولوجي (ديموه Dumont، 1983)، الذي نجد له أصداء في الإيديولوجيات "الجمعوية" المرتبطة بمختلف فروع "الاشتراكية الإفريقية" المذكورة آنفا، فإن المجتمعات "التقليدية" الإفريقية تتصور نفسها مجموعات "كلية"[1] لم يوجد فيها قط الفرد بالصورة التي تتمثله بها الإيديولوجيات المعاصرة المنبثقة من تطور الرأسمالية.

1 "أينما كان الفرد هو القيمة العليا، أتحدث عن الفردانية، وإذا كان العكس أي عندما تكون القيمة في المجتمع ككل، أتحدث عن الكلية" (ديموهن 1983: 37).

ويرى الإنتروبولوجي الفرنسي، لويس ديموه الذي خصص الجزء الأوفر من أعماله لدراسة النظام الهرمي للمجتمع الهندي، المبني كما نعلم على العشائر، أن التطور، الذي قاد في بعض أجزاء الجنس البشري إلى فكرة "مساواة المواطنة"، يشكل ظاهرة استثنائية ونادرة بالمقارنة مع الهيمنة الواسعة لروح الهرمية بين البشر. وفي اتساق تام مع أعمال ماكس ويبير Max weber التي ربطت من قبل بين نمو الرأسمالية وبين "الأخلاق البروتستانتية" وظهور الكالفينية، فإن ديموه يربط بقوة ظهور الفرد بجذور مسيحية غربية "بالحصر."

والفصل الواضح للإنسان عن طبيعة مموضعة ومنزوعة القداسة و"معلمنة" ومفرغة من "أرواحها" ومنزوعة من أي قرابة وجودية مع الكائن المفكر، الذي يميز "الإيديولوجيا المعاصرة"، يمثل حسب مقاربة ديموه المقابل الضروري لظهوره كذات يمكن أن تصبح "سيد ومالك" هذه الطبيعة حسب تعبير ديكارت Decartes الشهير.

ويشكل ميلاد الرأسمالية في أوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بداية تحولات تكنولوجية واقتصادية ستغير هذا الجزء من العالم قبل غيره. وستمهد لبدايات انطلاق البورجوازية، وهي طبقة يشعر أعضاؤها بأنهم يدينون بثروتهم و"مكانتهم" إلى جهدهم وقدراتهم التسييرية أكثر ما يدينون بها إلى رأسمال النبل الذي كان يسوغ التفوق (المزعوم) للأرستقراطية. وكانت هذه بدايات الرجل العصامي الذي سيمجده فيما بعد الإنتاج الثقافي والفني للرأسمالية بعد بلوغها سن النضج. وكانت بالأساس بدايات للفكر القانوني والفلسفي للذاتية، لفكر الحرية والاستقلالية الفردية والجماعية للكائنات البشرية الذي سيزعم، من ديكارت إلى فلاسفة التنوير، أنه فتح الباب أمام سيادة حصرية للعقل، ذلك "النور الطبيعي" الذي

يفترض حضوره الكوني والمتساوي لدى جميع النفوس البشرية. وإن فكرة "حقوق الإنسان والمواطن"، التي سيحدد شكلها إعلان الثوار الفرنسيين عام 1789 والتي أصبحت منذئذ العقيدة الأساسية للديمقراطية و"دولة القانون"، تستقي جذورها من هذا التطور الذي احتضن ميلاد الفرد، الإنسان، المتساوي مثاليا مع جميع الناس الآخرين من حيث الحرية والكرامة. وهذه الصور المركزية "للإيديولوجيا المعاصرة" التي يمثلها الفرد والمساواة ستكون غريبة، كما يرى ديمو، على المجتمعات "الكلية" المنتظمة وفق الروح الجماعية والولاء للآلهات وأرواح الأجداد وتبجيل الأصالة "القبلية" المقدسة إلى حد ما.

وبالنسبة أيضا لإيتين باليبار Etienne Balibar (باليبار، 2011)، فإن التطورات التي قادت إلى ظهور المواطن الذات الفرد، الذي هو حجر الزاوية في المسارات الانتخابية ("رجل واحد، تصويت واحد") وفي "دولة القانون" في مجتمعات الحداثة السياسية المعاصرة، ليست منعزلة تماما، هي الأخرى، عن التاريخ الديني للغرب الذي كان شاهدا على ولادتها. وهو يرى أن فلسفة التنوير وكانط Kant يجب أن تكون وجهة من يبحث عن جذور الفردانية الديمقراطية في مجتمعات الرأسمالية المركزية. ونظرا لتحرره من كل حكم عدا حكم العقل، ورفضه لكل سلطة لا تقوم على تعاقد مؤسسي، فإن الذات الكانتية المتعالية لا تشكل فقط محور مسار المعرفة كما يبنيه الفيلسوف الألماني، بل تمثل أيضا، بفضل حريتها وإرادتها، "مشرعا كونيا"، ينتج القوانين لنفسه أي للنوع البشري كله. وهذه المقاربة المبنية حول الفرد تشكل الأساس الفلسفي لإعلان حقوق الإنسان لعام 1789. ويكرس هذا الإعلان الظهور القانوني

للفرد – المواطن، المشارك في نوع من السيادة الجديدة جذريا والغريبة شيئا ما، "السيادة المتساوية" (بالبار، 2011: 52) بين المواطنين المعلنين، وفقا لولادتهم، "متساوين في الحقوق". فالمواطن، حسب بالبار، هو إنسان يتمتع بجميع حقوقه "الطبيعية"، ومحققا بالكامل إنسانيته كبشر، إنسان حر لأنه ببساطة متساو مع أي إنسان آخر. [...] المواطن يعتبر دائما رعية (ذات قانونيا، ذات نفسيا، رعية متعاليا). (بالبار، 2011: 52).

ويمكن أن نناقش الدور الذي نسبه لويس ديموه للمسيحية في ظهور مفهوم الفرد وهو يقابل بين المجتمعات "الكلية" والمجتمعات "الفردانية"؛ ويمكن أن نزعم رسوخ بعض تجليات الفردانية حتى في المجتمعات العتيقة، كتلك التي تُربط بفكرة "الحق الجيد" للنوير (إيفانس بريتشاردس، 1968: 211)، الذين وصف إيفانس بريتشاردس، بشكل مبهر، عزهم واتقادهم ورفضهم للخنوع مع أنهم يعيشون في مجتمع يمكن اعتباره واحدا من أقدم المجتمعات في إفريقيا. لكن هل يمكن أن ننكر أن مجتمعا كمجتمع النوير، لم يشهد، على غرار أغلب المجتمعات "التقليدية" في إفريقيا، المسار الذي قاد عند الآخرين إلى التحول من الكلية إلى الفردانية؟ وهل يمكن أن نفند، أنه في أغلب هذه المجتمعات، لم يتم الانتقال من "الند" في الفرع القبلي نفسه أو "الرعية"، في حالات وجود سلط مركزية، إلى المواطن؟ أي الانتقال من "المجموعة" إلى "المجتمع"؟ وهل يجدر الاعتراف بأنه قبل تدخل الاستعمار وما جاء به من دول مستوردة، كان يسود القارة الإفريقية تفتت سياسي ذو صبغة قبلية أي نظام "جماعي" إلى حد ما؟ وهل في تاريخ الدولة في إفريقيا ما يعضد أي تصور معقول لمسار يفيد بظهور "الذات"؟

إننا على علم بمحاولة السنغالي الشيخ آنتا ديوب Cheikh Anta Diop (ديوب، 1979) ضم مصر الفرعونية إلى التاريخ السياسي القديم للعالم الزنجي الإفريقي. فقوة الحضور الزنجي في البنى السياسية المهيمنة على حوض النيل وخاصة في جانب السودان الحالي (ميروي...) يظل افتراضا واردا لكن ليس بالدرجة التي تسمح باستقراء وجود نسب مباشر بين هذه الإمبراطوريات القديمة وبين مجموعات "الولف – السرير" في السنغال الحالي. إن استقراء من هذا النوع سيكون مثيرا للريبة لدى أغلب أخصائيي مصر القديمة، خاصة أن هذه الفرضية تندرج في إطار رؤية مبالغ فيها يشوشها تعظيم "الثقافات الكبرى" ويسندها تصور "كراتيلي"[1] ملتبس يعتبر اللغة بمثابة "محفظة للكلمات" يمكن أن ننبش فيها كما نشاء لإثبات تقاربات صرفية دلالية مشكوك فيها. لكن مساعي الشيخ آنتا ديوب كالمواقف التي تبناها سابقوه في تيار "الزنوجية" في عقد الثلاثينيات، يمكن أن نجد لها تفسيرا وتبريرا في الجهد الخالص لإعادة الاعتبار لعالم السود ومكانته بين ثقافات العالم، وهي إعادة اعتبار تنزع "المركزية الإفريقية" الحديثة إلى ربطها بعدد من الآثار، منها مثالا لا حصرا: أثينا السوداء لمارتن برنال Martin Bernal ، ويحوم حولها كلها من هواجس الشك ما حام من قبل حول تنظيرات آنتا ديوب. وعلى افتراض صحة ما ذهب إليه المؤرخ السنغالي ومارتن بيرنال من أن الفراعنة كانوا "زنوجا"، فإن ما بحوزتنا من معلومات عن السلطة التي كانوا يمارسونها على رعاياهم، لا تفيد بحال من الأحوال،

1 بالإحالة إلى حوار فلاطون، كراتيل، حيث وضعت لأول مرة هذه الطريقة في النظر إلى اللغة.

بوجود مسار نحو شكل ما من أشكال الاستقلالية القانونية والسياسية لهؤلاء الأخيرين.

وقد لاحظنا من قبل أن جومو كينياتا كان يرى أن الغيكيو قاموا بثورة ديمقراطية (تويكا) "فصلتهم" عن ملوكهم (غوكييو)، ردحا طويلا من الزمن قبل مجيء الإنجليز. وإذا كان يفهم، من خلال ما ساقه من معلومات عن هذه "الثورة"، أن نوعا من المساواة "القبلية" كان يسود لدى المجموعة المذكورة، فإن ذلك لا يسمح باستنتاج أن الغيكيو، الذين يبدو أن تنظيمهم كان قائما أساسا على القرابة والهرمية (النوع، السن...)، قد عرفوا شيئا يشبه في تطوره "الفرد - الرعية" أو بنى للسلطة تمهد لحرية فردية حقيقية "لرعايا" الغيكيو.

وسيكون التهور دون شك الطابع الغالب على أية محاولة لإصدار أحكام عامة حول درجة استقلالية الأفراد في الأنظمة السياسية الإفريقية السابقة للاستعمار نظرا لما تتسم به من تنوع واختلاف في الأوجه. وقد قدمنا من قبل عرضا موجزا عن هذا التنوع وسنضرب صفحا عن مثل تلك التعميمات. وبخصوص العلاقات بين القبيلة والدولة ونوع المكانة التي تمنحها هذه العلاقات للفرد، فسنقتصر على إبداء ملاحظة واحدة أو اثنتين على جزء القارة الإفريقية الذي احتككنا به أكثر ألا وهو جزؤها الإسلامي.

(أ) لا بأس بالتذكير أولا بأننا نأمل من خلال ما قدمناه في هذه الدراسة من ملاحظات، سواء ما ركز منها على النظرة الخلدونية للسلطة أو ما ارتبط بالمجتمعات "الانشطارية"، إلى إظهار أنه لا يوجد حاجز كبير بين المجتمعات "القبلية"،

"اللارأسية"، "بلا دولة" وبين التنظيمات الاجتماعية التي تتيح قيام سلطة مركزية. فنظرية العصبية لدى ابن خلدون توضح في نظرنا بشكل جيد احتمالات المرور من القبيلة إلى الدولة وتقلص في الوقت ذاته من الفجوة التي يمكن أن نتصور قيامها بين الخصال الأخلاقية (الفردانية، روح الاستقلالية، النزوع إلى الفوضى أو إلى الخضوع، الخ.) عند "رجال القبيلة" وعند "رعايا الدولة".

(ب) إن الأدبيات التاريخية المتعلقة بالتشكلات السياسية الكبرى في إفريقيا الساحلية وخاصة مالي والسونغاي[1]، تبعث إلى الاعتقاد بأنه، نظرا إلى درجة أسلمة السلطة والمستوى المعرفي للمثقفين الذين قد يحيطون بها، فإن المقاربات القانونية الإسلامية للسلطة ما كانت لتغيب عن سلاطين هذه الإمبراطوريات ومستشاريهم. وحتى في حال تطبيقها على مجتمعات "كلية"، فإن تلك المقاربات تنمي جهازا قانونيا يراعي درجة معينة من تخيير "رعايا" السلطان كما يؤمن لهم نظريا درجة من الحماية والفردانية مقابل البيعة. ويظل الإنسان الخلدوني، المحكوم معنويا بالقرابة، بعيدا كل البعد، من "الفرد" المعاصر، أي من المواطن الرعية للديمقراطيات الليبرالية الراهنة.

(ج) استمر حضور هواجس الشرعية/المشروعية الإسلاميتين في النقاشات الدائرة حول السلطة والاستيلاء عليها وإدارتها و/أو المواجهات المتعلقة بها طيلة الفترة الممتدة بين القرنين السابع

1 J. Hunwick (1999), *Timbuktu and the Songhây Empire* et de P. F. de M. Farias (2003), *Arabic Medieval*، يرجع إليها في قائمة المراجع

عشر والتاسع عشر، وحول تأسيس الدول وأحيانا المواجهات بين الدول القائمة على أسس إسلامية في المنطقة السودانية الساحلية من إفريقيا الغربية، كما وقع مع عثمان دان فوديو، مؤسس الإمارة الإسلامية في سوكوتو في بداية القرن التاسع عشر، (دان فوديو، 1985) والحاج عمر زعيم جهاد فلاني آخر في سنوات 1850 انتهى به إلى غزو دولة فلانية مسلمة أخرى هي دولة حمد الله في ماسينا بمالي (ماهيبو وتريو، 1983). وكانت هذه الأحداث موضع فتاوى ونوازل فقهية يحاول أصحابها تعبئة أنصارهم وإفحام خصومهم، بوصفهم جميعا رعايا مسلمين مسؤولين.

ورغم ما تضفيه من فارق بسيط على "التمثيل" الكلي للمجتمعات الإفريقية "التقليدية" وآثارها على ممارسة السلطة، فإن الملاحظات الموجزة التي قدمناها للتو لا يمكن بطبيعة الحال أن تمحو الانطباع السائد بقوة بأن روح "الجماعة القبلية" كانت مسيطرة في أغلب المجتمعات السابقة للاستعمار في القارة. وربما كان من أسباب ذلك ضعف استخدام الكتابة ومحدودية القدرة على تحويل المعرفة المكتوبة إلى إلى رأسمال رقدي (غودي، 1977). وفي مجال الفنون، فإن ندرة الأشكال الحيوية للتمثيل الذاتي التي من شأنها أن تصاحب تحولات الأفراد والجماعات، قد هجنت بلا شك هي الأخرى توجيه الأفراد نحو وعي بأنفسهم ونحو خيارات من شأنها تفضيل انعتاق تفردها على الطريقة التي حددها ديموه. ومن المؤكد أن فناني إيفي (نيجيريا) قد خلفوا نحتا رائعا، لكنه ظل متحجرا شيئا ما كالمجتمع الذي احتضنه. ولا يوجد، في المقابل، تقليد تصويري في القارة، بينما نرى أن فناني الرسوم الزيتية من الفلاماه في عصر النهضة قد بدؤوا

منذ مطلع القرن الخامس عشر تخليدا تصويريا مدهشا للفرد (تودوروف، 2001)[1]. وباختصار، فإن الرؤى "الجماعية" التي يتطلبها "التقليد" قد مارست، فيما يبدو، في إفريقيا السابقة للاستعمار هيمنة هي أقرب إلى المنطق الهرمي منها إلى مساواة المواطنة التي يحلو لنا اليوم ربطها بـ "دولة القانون". أما "خوصصة الدولة" وتحكم الرشوة اللذين سنعرض لهما الآن، فيجدان لهما مهدا وسندا في التضامنات المفسدة للجماعات القبلية والعرقية.

1 بدأ ظهور السود في الرسوم الأوروبية اعتبارا من القرن الرابع عشر وكان للأمر علاقة بالقصص الإنجيلية (ملوك ماجس، وملكة سبأ، الخ.) وسانت موريس أحد القديسين السود النادرين، وهو من معبودي الفروسية وقد استفاد من نصب تذكاري في كاتدرائية ميغدبورغ، تعود لعام 1240 (باستورو، 2008: 87): وأحيانا كان عبيد وخدم موضعا للوحات فنية. إلا أن هذه الرؤى التشييئية لم يكن موضعا لها سوى مهاجرين نادرين. فرؤية المرء لنفسه من خلال مرآة ظلت لعهد طويل غير متأتية. ذلك على الأقل ما تؤكده شهادة هامباتي با (1994).

7. القبلية وخوصصة الدول في إفريقيا

نجهل الأسس التي صنف عليها الموقع الإلكتروني Celebrity Net Worth أصحاب أكبر الثروات التي تم إحصاؤها في التاريخ، وقد تصدر اللائحة بشكل مريح مانسا موسى، إمبراطور مالي حتى عام 1337، بثروة تقدر بنحو 400 مليار دولار أمريكي متقدما كثيرا على بيل غيتس وكارلوس سليم Bill Gates wa Carlos Slim. وربما يكون معاونو الموقع، الذي اقتبس منه ملحق جريدة لوموند "Le Monde" المحترمة جدا[1]، قد اطلعوا على كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري (ت 1349)[2]، الذي ورد فيه أن إمبراطور مالي، خلال رحلته إلى الحج عام 1324، جاء معه "بمائة حمولة من الذهب"، وأغدق الهدايا على كل من صادفه في طريقه، مما أدى إلى تدهور سعر المعدن الأصفر في أسواق القاهرة.

وبغض النظر عن الفضائل التي ينسبها المؤرخون العرب لهذا الوجه البارز في تاريخ الدولة الساحلية كلما جاؤوا على ذكره، فإن ما يقدمونه من إشارات يوحي بأن مانسا موسى، يشبه "المستبد الشرقي" وإن لم تتوفر فيه كل ملامحه، كما كان يحلو لكارل فتفوجل Karl Wittfogel (1977) أن يصفه، مع أن الصورة التي رسمها له كتاب المستشرق الألماني ترتبط أكثر بالمجتمعات "المائية": مصر الفرعونية، الصين الإمبراطورية، الإمبراطورية الفارسية، وفي درجة ثانوية بالاتحاد السوفيتي في عهد جوزيف ستالين. وثروة مانسا موسى

1 مجلة لوموند "Le Monde" بتاريخ 27 أكتوبر 2012، ص 38.

2 جوزيف كيوك، *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e s. (Bilâd al-Sûdân)*, Paris, CNRS، ص ص 254 – 288.

الهائلة متأتية، حسب أقرب الاحتمالات إلى الحقيقة، من أنـه كـان "مالكا" لإمبراطوريته الواسعة.

ومهما يكن، فإن المستبد الشرقي، يركز بين يديه، كما يقول فتفوجل، جميع السلط والرموز السحرية والأسطورية الكثيرة الـتي تعبر عن مظاهر الرهبة والرغبة الكامنة في جهاز الدولة الذي يجسده المستبد بشكل غيبـي أو شبه غيبـي في الغالـب. وإن حـدث، لأسباب تتعلق بالتقدم في السن أو الضعف، أن صار لـه معـاون (وصي العرش، وزير، مستشار، "رئيس وزراء"...) فـإن ذلـك المعاون لا يتمتع إلا بسلطة مؤقتة ولا تخلع عليه رمـوز وأوصـاف القوة العظمى. والأهمية الفعلية للأشخاص الذين يمكن أن يؤثروا في المستبد (الزوجات، الخليلات، أعضاء الأسرة، المتوددين، المقربين، الخدم، المهرجين[1] ليست سوى انعكاس للسلطة غير المحدودة لأهوائه التي يتجسد جانب منها في الصعود والهبوط المفاجئ للمصـطفين والمغضوب عليهم. وإذا كان يلجأ في تسـيير مفاصـل جهـازه البوليسي والجبائي إلى عدد هائل من الأعوان، فإن هـؤلاء ليسـوا منظمين إطلاقا ضمن بيروقراطية حقيقية. وفي بعض الأحيان يتمتع ممثلو السلطة محليا وقطاعيا، كالمرزبانات في إمبراطورية الأخمينيـة، باستقلالية واسعة لا يستخدمونها إلا لإعادة إنتاج سلوك سـيدهم على المستوى المحلي أو القطاعي. وفي هذه الدولة التي هي أقوى من المجتمع، لا يسمح بأي مظهر للاستقلالية السياسية. والبلد برمته وما

1 في كتابه *En attendant le vote des bêtes sauvages*، يذهب أمادو كوروما، وهو محق في ذلك، إلى أن الصحفيين لعبوا دورا أساسـيا في تكريس الاستبداد في إفريقيا ما بعد الاستقلال، وخاصـة في ترسـيخ الصورة المداهنة التي روجوها لشيخو توري.

يزخر به من ثروات يعتبر تراثا شخصيا للملك يتصرف فيه على النحو الذي يروق له.

وسواء كانت هذه الملامح قد طبعت أو لم تطبع طريقة ممارسة مانسا موسى للسلطة، فإن عددا منها قد وسم بل لا يزال يسم بعض الأنظمة الإفريقية في حقبة ما بعد الاستقلال. وبينما يروج في كل مكان الخطاب المنادي "بالحكم الرشيد" و"دولة القانون"، نلاحظ عموما أن أجزاء واسعة من القارة تهيمن فيها إمبراطورية فساد "تديرها" بقوة أنظمة سلطوية لا تعبه كثيرا بالشرعية رغم المظاهر "الديمقراطية" و"الجمهورية" الخادعة التي نلحظها هنا وهناك منذ منعطف التسعينيات. وهكذا يجري الحديث عن دول "مُورَّثة" (ميدار Médard، 1990)، أو"مخوصصة" (ديوف Diouf، 1999)، أو"مفترسة" (داربون Darbon، 1990)، أو "مختلسة" (كوليدج وروز آكرمان Coolidge & Rose-Ackerman، 2000)؛ وعن دول تلغمها الزبونية (سميث Smith، 2003؛ داهو Dahou، 2003)، وتعيش على أوقاف كنسية خارجية بالذات (جوزيف Joseph، 1987) ويوشك نضوبها وما يصحبه من هزات أمنية أن يفضي بها إلى الانهيار (زارتمان Zartman، 1995).

هل يعبر الفساد عن ظهور أسلوب في التعامل جديد بالمرة وربيب للاستعمار، كان غائبا تماما في "الجماعات التقليدية" الإفريقية التي تطبعها المساواة حسب خطاب قادة جيل الاستقلال (انيريري، انكروماه، سينغور)؟ إن من الوارد الشك في ذلك مع أن حجم الظاهرة وأسس "شرعيتها" تغيرت جذريا بين عهد ما قبل الاستعمار وعهد التشكلات السياسية المنبثقة عن الاستعمار. "فالوضعية الاستعمارية"- كما أوضح ذلك من قبل جورج

بالانديه[1] – قد شكلت قطيعة لكنها أيضا أدت إلى تهجينات وظواهر جديدة متولدة عن خضوع المستعمَرين للمستعمِرين و"الاتصال" بينهما. وقد أفضى الأمر حسب تعبيره إلى ظهور "مجتمع عالمي" جديد (بلانديه، 2001: 26) كان له الفضل في فتح الباب أمام العوالم الاجتماعية لما بعد الاستعمار. ومن رحم هذه التغييرات ولدت "ثقافات" جديدة، إذا وضعنا في الاعتبار الطبيعة التاريخية لأحداث الثقافة التي تجعل منها تعبيرا عن إرث، أي عن شيء خلفته الأجيال الماضية للأجيال الحاضرة، وتجليا في الوقت ذاته لإرادة وتمثل للذات والآخرين، وموئلا لصراعات التصنيف والتعارف ذا بعد أدائي عال. والحكم – رشيدا كان أو سفيها – والدولة كلاهما يقع في بؤرة هذا الحبك الجاري تشكله باستمرار بين الهويات المنقولة وبين الهويات المخترعة التي تسعى الثقافات جاهدة إلى إدامتها و/أو استحداثها.

1 "لقد راعينا بعض الأمور التي جمعها كتاب أنجلوساكسونيين تحت عنواني "صدام الحضارات" أو "مواجهة الأعراق"، لكنا أوضحنا أنه في حالة الشعوب المستعمرة، فإن هذه "المواجهات" (أو "الاتصالات") تتم في ظروف خاصة جدا. وقد سمينا مجموعة هذه الظروف بالوضعية الاستعمارية. ويمكن أن نعرف هذه الأخيرة بسرد أكثر ظروفها عمومية وبروزا: الهيمنة المفروضة من أقلية أجنبية مختلفة عشائريا أو عرقيا أو ثقافيا وذلك باسم تفوق عنصري (أو عرقي) وثقافي مؤكد عقائديا، على أغلبية محلية أضعف ماديا؛ وتقتضي هذه الهيمنة مواجهة بين حضارتين متنافرتين جذريا: حضارة ممكننة، ذات اقتصاد قوي، ووتيرة متسارعة، وأصل مسيحي تفرض نفسها على حضارة غير ممكننة، ذات اقتصاد "متخلف"، ووتيرة متباطئة وأصل "غير مسيحي"؛ فالطابع العدائي بالأساس للعلاقات الموجودة بين هذين المجتمعين والذي يفسره الدور التسخيري للمجتمع المستَعمر، وضرورة اللجوء، للحفاظ على الهيمنة، ليس فقط إلى "القوة" وإنما أيضا إلى نظام من التبريرات الكاذبة والصور النمطية، الخ. (بالانديي، ص 25 من النسخة الإلكترونية).

ليست الرشوة، بمعنى الهدية أو القربان المقدم لاستدرار محاباة مسؤول "عمومي"، بالغريبة قطعا على إفريقيا "التقليدية". ويمكن إذا اقتصرنا على مثال واحد، أن نسوق مثال عثمان دان فوديو، مؤسس إمارة سوكوتو الإسلامية في السنوات الأولى من القرن التاسع، حيث "اعتبر الهدايا إلى السلطات (الغايسوا) التي يفرضها رؤساء الهاوصه في شمال نيجيريا شططا في السلطة واتخذ من الأمر أحد مبررات الجهاد الذي أطلقه عام 1804. لكن اللورد لوغارد، عندما وحَّد بعد ذلك بنحو قرن، مختلف الجزيات التي تدفع للقيادات، في رسم وحيد (1906) ثم منح راتبا للرؤساء التقليديين (1911)، لم يُلغ ممارسة الغايسوا"[1] ربما لكونها "ترسخت في عادات" مسؤولي المنطقة منذ بعض الوقت.

وإذا كان الاستعمار قد حمل معه بوادر برقرطة الإدارة التي كانت في الغالب غريبة على الممارسات المحلية "لتسيير" "الشيء العام"، فإنه مع ذلك لم يكن مهتما بالقضاء على ظاهرة الرشوة. وكان النفوذ الواسع الذي خوله الاستعمار لحفنة الأجانب البيض الذين أطلقوا أسسه، والتأثير الكبير الذي اكتسبه بسرعة من اختاروهم من وسطاء (رؤساء، أعيان...) أو من كونوهم (مترجمون، "قناصة"، الخ.) قد شكلا أرضية مواتية لمختلف أنواع الانحراف وشجع ضحاياهم المحتملين على الاحتفاء بهم بطرق شتى، في طليعتها تقديم الهدايا، لدرء شرهم أو استدرار حمايتهم. فانتزاع المداخيل من "ذوي الأصول المحلية" قد تم التحضير له بترويض قاس شكل العنف والاحتقار جوهره.

---

1 م. ج. سميث (1964)، نقل عنه بلوندو، 2007: 45.

ولنستطرد هنا شهادة لهامباتي با: "لم يكن الإداري تيسيير رجلا مريحا. ولم يكن يحن على نفسه ولا على الآخرين. وهو مشيد كبير تخصص في شق الطرق وبناء الجسور وهي مهمة تطلب طاقة وسلطة. ونعرف كم كانت هذه الإنجازات تكلف، في تلك الحقبة، من جهد ومعاناة بالنسبة للعمال المحليين، الذين يساقون ويتعهدون غالبا بالسياط ويعتبرون أنفسهم محظوظين عندما لا تكون سيور السياط معقودة بأسلاك الحديد فتتمزق أجسامهم." (با، 1994: 136). وأثناء العمل وخارجه يظل احترام الأبيض قاعدة لا مناص من الانصياع لها: "عندما يتكلم التباب[1] يكون علينا نحن السود أن نصمت ونحسر عن الرؤوس ونخلع النعال ونصغي. ويجب أن نستحضر هذا الأمر كما نحفظ سور الصلاة عن ظهر قلب وكما نذكر الدرر التي تُزين ردفي المحبوبة" كما كتب أمادو كوروما في روايته: *Monné: outrage et défi* (كوروما، 1990: 54). وعندما يكون الإعلان الذي يقدمه "دافعو الضرائب المحليون" عن ثرواتهم موضع شك، يقوم القناصة "بالقبض على رئيس القرية ووجهائها وتقييدهم وجلدهم وتعذيبهم حتى يصرخوا بالأعداد الدقيقة للرجال والنساء والأبكار والأطفال والأحصنة والثيار والحمير والماعز لدى كل عشير." (كوروما Kourouma، 1990: 80).

ويعود بعض أشكال "تطبيع" الرشوة في عهد الاستعمار إلى الطريقة التي غُرست بها الإدارة الاستعمارية في عموم جسم العالم "المحلي". فالإدارة الاستعمارية جزء مزروع من البيروقراطية، يخدمه عمال محدودو العدد، وتتوزعه المصالح والأصداء المختلفة لمكوناته

1 "توباب" هو الكلمة التي تطلق على الأبيض في إفريقيا الغربية الناطقة بالفرنسية.

الأصلية (إدارين، خصوصيين، عسكريين، مبشـــرين...)[1]، وهـــي حاضرة أساسا في المراكز الكبرى، إلا في حالات استثنائية[2]، لأنها لم تنشأ لتطبيق النموذج الوبيري لكبريات المدن في الإمبراطوريات الـــتي هي منبثقة عنها. ولم يكن بمقدورها ادعاء أي شرعية محلية. كما أن عدم تجانس "الدرجات" التي تمنح لمحكوميها المحليين مع وضعية "إدارة المستعمَرين"[3]، والسلطات الزجرية التي تخولها لمن تعتمد عليه منـــهم، يعززان الشعور بالظلم المرتبط بدولة الانقســـام (مامـــداني، 1966؛ امبمبـــي، 2000) التي تؤسسها. فالعمل للإدارة الاستعمارية كـــان أضمن وسيلة للإثراء، ليس فقط لكونه يؤمن راتبا منتظما في وســـط تتسم فيه المداخيل، في مجملها، بالهشاشة الكبيرة، وإنما أيضا لكونـــه يفتح الطريق أمام رشوة "هرمية" سهلة نسبيا ومثمرة جدا أحيانـــا. فمترجم أو رئيس مقاطعة أو قبيلة مكلف بجباية الضرائب، أو حارس يمكن بسهولة أن يبيع خدماته لأي شخص يرغب في أن ينجو مـــن غضب الحاكم أو يستفيد من إحسانه (با، 1994).

ويلخص ي. ج. انجوكو بشكل جيد عدم المسؤولية، المشـــجع على جميع أنواع المتاجرة، والناجم عن هـــذا الـــزرع الاصـــطناعي

---

1 يشير بلانديي في مقاله (2001: 28) إلى تنوع هذه المقومة "البيضـــاء" و"المدنية" للمجتمع الاستعماري.

2 تمرد، اشتباكات جماعية محلية، إحصاءات و"جولات" أخرى منتظمـــة، الخ.

3 إن وضعية "الساكن المحلي" تنفي المشاركة في أي استحقاقات، وتُعرض، في المقابل، إلى كل أنواع الأعمال الروتينية و"الإسهامات" التي قد تكون استثنائية. وكان يُعفى منها "المتطورون" (المترجمون، الأشخاص الحائزون على مستوى من التعليم الاستعماري...) وعدد من الأعيان تختـــارهم الإدارة (رؤساء القرى، الوجوه الدينية الموالية للإدارة الاستعمارية، بعض التجار "المعتبرين") (با، 1994).

الإداري: "إن بيروقراطية استعمارية أجنبية الأصل، تتحكم فيها عاصمة المستعمر البعيدة، ويسيرها موظفون لا تعني متطلباتهم وأهدافهم السكان الأصليين (...) ولم تنشئ تعريفا للمواطنة خارج فضاء التجمعات (...) تشجع ظهور ثقافة غير ملتزمة بالصالح العام: فالشؤون العامة تعني في هذا السياق الجديد "شؤون الشخص" أو على أحسن تقدير "عمل الأبيض"[1].

وتنمية الثمرة المادية والرمزية لهذا النوع من"عدم الالتزام"، أي تعاطي رشوة "متراكمة" الفائدة يقتضي إدراج الإثراء ضمن شبكات التضامن والزبونية التي كانت تجد لها تربة خصبة، لا يمكن الاستغناء عنها، في "القبلية" و"العرقية" اللتين تنزعان لفرض نفسيهما على "متنسبيهما" الذين يتميزون "بمكانتهم" أو ثروتهم حيث تجعل منهم، عند الحاجة ورغما عنهم، "ممثلين لها".

وربما كان من المناسب التخفيف من أهداف وانعاكاسات الرشوة الاستعمارية بالقياس إلى "الفوائد" القبلية والعرقية التي يمكن أن يجنيها منها المعاونون المحليون. ولا شك أن الاستعمار كان من مصلحته، بوصفه مؤسسة مهيمنة، "أن يفرق ليسود". لكن طابعه الأجنبي كان يمكن أن يكون بمثابة ضمان للحياد إزاء المصالح والنزاعات المحلية المتجذرة في عداوات قديمة قامت على أسس الشحناء، والنزاعات العرقية المستعصية على الحل، وخصومات الجوار المتراكمة، الخ. وباستثناء رهانات محددة تتعلق بمصالح المستعمر

1 U. J. Njoku, "Colonial Political Re-Engineering and the Genesis of Modern Corruption in African Public Service. The Issue of the Warrant Chiefs of South Eastern Nigeria as a Case in Point", *Nordic Journal of African Studies*, Vol. 14 (1), pp. 99-116), cité in Blundo, 2007 : 57

الخاصة، فإن الإدارة الاستعمارية يمكن فعــلا أن تلتــزم الحيـــاد في المواجهات التي تقوم بين الأعراق وبين القبائل، كما أن إداريـــين أو معلمين استعماريين "جمهوريين" يمكن أن يتجاهلوا هرميات "الولادة" المحلية في ظروف تستدعي، على سبيل المثـــال، الركـــون لمفهـــوم "الاختصاص" أو خلال البحث عن حل قانوني لنـــزاع ما[1].

وهنا يكمن أحد الأسباب التي جعلت جزءا كبيرا من العمـــال الذين خلفهم المستعمر في الإدارات الصغيرة للدول الإفريقية المستقلة يشعرون بأن لديهم كفاءة وعقلية "بيروقراطية" ويطمحون بصـــدق إلى وضعها في خدمة "الأمم" الجديدة. وكانت هـــذه البيروقراطيـــة الجنينية، وجزء منها منحدر من الطبقات الدنيا للمجموعات المهيمنة في البنى الاجتماعية السابقة للاستعمار، قد وصلت إلى "الحكم" غداة الاستقلال فظهرت، بعد فوات الأوان وبعد تبخر أوهـــام الوطنيـــة المناضلة والمستقيمة نسبيا، كجهاز تسيير أكثر فاعلية وعفة مالية من الأجهزة التي تعاقبت بعده وفقا لمنطق الحنين الأبـــدي إلى الماضـــي: "كان الحال من قبل أفضل".

وفي الحقيقة أن التركة التي ورثتها الدول الإفريقيـــة المســـتقلة حديثا عن الاستعمار كانت غالبا في منتهى البساطة. ودون الاحتكام إلى وظائفية مفرطة، يمكن أن نذهب إلى أن الغرق البيروقراطي الذي غمر أغلب هذه الدولة والفساد المتسارع الذي نخر مفاصـــلها قـــد

1 خلال ملتقى منظم بالرباط، عام 1987، سمعنا الشـــهادة التاليـــة مـــن الجغرافي الفرنسي العجوز المشهور، جان دريش: لقد كان يقوم بتسلق الأطلس على ظهر حمار بغرض دراساته عندما وجد نفســـه فجـــأة "في حالة اختطاف" من قبيلتين من البربر في حالة نـــزاع، وكانتا ترفضـــان الإفراج عن هذا الأجنبـــي المستعمِر قبل أن يحكم بينهما في القضية التي يختلفان حولها.

يكون من أسبابهما ما شهدته إداراتهم من انتفاخ هائل مضطرد باستمرار[1] للاستجابة للطلب الملح في مجالات التعليم والصحة والأمن والعدالة والشغل، الخ.، وهو طلب يزداد اتساعا نظرا إلى العجز الهائل الذي خلفه المستعمر في هذه المجالات وللنمو الديمغرافي والعمراني المتسارع جدا منذ أكثر من أربعة عقود. وفي هذا السياق، الذي لا يمكن فيه لأي إجراء أن يتم وفق مسار إداري "عادي"، لا يكون انتشار الرشوة أمرا مستغربا.

إن "الرشوة الصغيرة" اليومية قد يكون من أسبابها ضعف رواتب موظفي الإدارة الذين يتم اكتتاب جزء كبير منهم على أسس زبونية

---

1 "في غانا بلغت نسبة نمو الوظيفة العمومية 67,7% بين عامي 1960 و1965" حسب ما ذكره H. H. Werlin dans : "The Roots of Corruption. The Ghanaian Enquiry", *Journal of Modern African Studies*, Vol. 10, 2, 1972, pp. 247-266. نقل عنه بلوندو، 2007: 71. ويذكر المؤلف نفسه في الصفحة ذاتها أنه "في نيجيريا يتولى 72000 وكيل إدارة نحو 40 مليون شخص، ولكن في عام 1974 كانت الإدارة الاتحادية تتكون من 275000 موظف وإدارة التعليم والشرطة تتكون من 383000 عامل"، وربما لا تشمل هذه الأرقام المنتسبين إلى الجيش الذين تزايدت أعدادهم بمفعول حرب البيافرا من 1967 إلى 1970. ويجدر بنا مع ذلك، كما يلاحظ بلوندو، أن لا نبالغ في تضخم الإدارات الإفريقية إذا ما قارناها بمثيلاتها في القارات الأخرى: "في الحقيقة أن نسبة الموظفين إذا قورنت بمجمل السكان تكون الأدنى عالميا" 5,1% في إفريقيا مقابل 3% في أمريكا اللاتينية و6,2% في آسيا حسب ما ذكره A. A. Goldsmith, "Africa's Overgrown State Reconsidered. Bureaucracy and Economic Growth", *World Politics*, Vol. 51, 4, pp. 520-546, cité in Blundo, 2007 وينقل بلوندو عن غولدسميث أن البلدين الإفريقيين الحائزين على نسبتي 5,5% و5,8%، موريس وبوتسوانا، هما الأكثر فاعلية في إفريقيا..

وعائلية وقبلية وعرقية مما يجعل بعض الجماعات القبلية أو العرقيـــة أو الجهوية المعروفة تتحكم بشكل شبه تام في قطاعات كاملة من الإدارة. ونظرا لاكتتابهم على هذه الأسس، ينـــزع الموظفـــون إلى التصـــرف كأصحاب ريع صغير يدينون بعملهم إلى رب عمل قبلي أو جهـــوي أكثر مما يدينون به إلى كفاءة ما، حتى ولو تظاهروا بالعكس. فالراتب في إفريقيا لا ينظر إليه دائما ولا بشكل أساسي بوصفه تعويضا عـــن عمل "تقني" معين. بل هو طريقة تشتري بها الدولة الطاعة والامتنـــان. ويتحدث آشيل امبمبـــي Achille Mbembe (2000: 73) في هـــذا السياق عن "علاوة ذات طابع قدري صـــرف". يضـــاف إلى هـــذه الظروف الحجم الكبير في الغالب للعائلة التي لا يمكن إغفال مقتضـــى التضامن "التقليدي" معها. وهذا ما قد يفسر الإغراء الدائم باللجوء إلى الرشوة لزيادة الدخل حتى يتناسب مع المتطلبات التي لا يمكن تجاهلها.

أما الفساد الأوسع نطاقا فهو، في المقام الأول، شـــأن أعضـــاء الدوائر الإدارية الأعلى، وقوامه اختلاس المساعدات الدولية وما يجري تحت الطاولة في مختلف أنواع عمليات الوساطة[1]. وإن كانت الدول الإفريقية تصنف بأنها الأكثر فقرا، فإن طبقاتها الحاكمة تستفيد ممـــا يمكن أن نسميه "ريع البؤس" الذي يُجنى من خـــلال المســـاعدات الثنائية أو متعددة الأطراف وقروض المنظمات المالية الدولية طويلـــة المدى، الخ. والمداخيل العينية المُحصلة من هذا الريع تقوم مقام ثمـــرة نظام ضريبـــي متنقل إن لم يكن هذا النظام يعني الضـــرائب غـــير المباشرة المتعلقة بشكل خاص بالمواد المستوردة. واختلاس الموارد التي ينظر إليها على أنها قادمة من الخارج، يظـــل، وإن اتســـع، أهـــون

1 منح رخص البحث عن المناجم أو استخراج الثروات الطبيعية، أســـواق الدولة المحلية والأجنبية، الخ..

"أخلاقيا" وماديا من الاستيلاء الشخصي على حصيلة ضريبية جرت جبايتها مباشرة من دافعي ضرائب عاديين. وعندما يُقــدم مســؤول إفريقي على نهب الأموال المخصصة من هذه الممــول أو ذاك لهــذا المشروع أو ذاك، فإنه قد يشعر بعدم المسؤولية، لكن إحساسا آخر، مبررا غالبا، بالإفلات من المحاسبة سينتابه أيضا. أما ما يدور تحــت الطاولة فالتفاوض بشأنه، من حيث المبدأ، تلفه السرية.

أما "المشاريع" و"دراساتها" و"الملتقيات" وتعويضاتها، فتعد مــن أكثر مصادر الاستقطاب في مواقع المسؤولية الإدارية. ومرد ذلك أنها تسمح بالالتصاق بجهاز موفر لدخل مناسب لا غنى عنــه في إدارات تغريها ثنائية العمل أو ثلاثيته نظرا لهزالة الأجــور الــتي يتقاضــاها العمال. كما أن الإغراء بنهب المشاريع يذكيه أيضا الفارق الهائــل، المعروف أو المفترض، بين امتيازات "الخبراء الأجانــب" وامتيــازات نظرائهم المحليين، ويُبرر الفارق أحيانا تبريرا واهيا، باتساع "الخــبرة" التي تنسب لهؤلاء "الخبراء" الذين يكسبون عادة مهــامهم الجديــدة بفضل شبكات "قبلية" معولمة. وتثير الطرق والمناهج التي يتبعها هؤلاء الخبراء أسئلة مريبة في صفوفهم هم أنفسهم (أولفييــه دوســاردان Olivier de Sardan، 1200؛ ديوف، 2002).

إن "إعادة توزيع المستولى عليه" (بلونــدو، 2007) في إطــار "الضغط من أجل النهب" الذي تمارسه الأوساط الموسعة للأعيان في الإدارات الإفريقية في ظل الأنظمة السلطوية من خلال تحويل عــدة طبقات من السكان إلى زبناء، كانت تبدو، في أوقــات الازدهــار، بمثابة عامل استقرار سياسي. وفي المقابل عندما تشح الموارد ويمســي النهب أكثر فردية، يكون عدم الاستقرار بالمرصاد. فعلى سبيل المثال استطاع هوفويت بونيي (1905 – 1993) في ساحل العاج أن يوزع

ريع الكاكاو، كما لو كان يوزع ميراثا، فحافظ على نظامه لمدة أكثر من ثلاثين سنة دون أن يواجه انتفاضات مهددة. لكن انهيار أسعار الكاكاو التي سبقت وفاة الزعيم العجوز قد أدت إلى تباطؤ في النمو اضطر ساحل العاج إلى تبني "خطط للإصلاح الهيكلي" أفضت بدورها إلى تدن كبير لقيمة الفرنك الغرب إفريقي. وفي هذا السياق الاقتصادي المضطرب حل هانري كونان بيدييه محل هوفوت بونيي، بعد وفاته عام 1993، وهو ينتمي، كبونيي تماما، إلى عرق الباولي. ولم يكن من السهل أن يستمر في إغداق الأموال بسخاء على طبقة الزبناء التي خلفها الراحل. وهكذا انكمشت زبونيته لتتجه أساسا نحو سكان جنوب ساحل العاج وخاصة عرقه هو: الباولي. وصاحبت هذا التوجه دعاية حول موضوع "العوججة" مستهدفة أساسا عاجيي الشمال والمهاجرين الوافدين من دول الجوار الشمالي لساحل العاج (موسي بوركينافاسو، ومالينكي مالي وغينيا...). وأدى الاستياء الشعبي المتصاعد من هذه الإجراءات إلى الانقلاب العسكري الذي قاده عام 1999 الجنرال روبرت غي (1941 – 2002). وقد أعلن أن الجيش "جاء لتنظيف البيت" وشن حملة على الفساد لكنه خسر الانتخابات الرئاسية في أكتوبر عام 2000 أمام لوراه غباغبو في اقتراع مثير للجدل. وأفضت التطورات كما هو معروف إلى اندلاع شبه حرب أهلية وإلى تقسيم ساحل العاج إلى جنوب يهيمن عليه المسيحيون وشمال أغلب سكانه مسلمون إلى أن انتصرت عام 2010 قوات الشمال بدعم من قوات فرنسية ووصل إلى السلطة حسن واتارا الذي منع مرات من الترشح بسبب الشك في "عوججته".

إن الفساد "السمح" على طريقة هوفوت بونيي كان يجري في ظل الحزب الواحد الذي أسسه وهو الحزب الديمقراطي لساحل

العاج. ومع أن هذا الحزب في جذوره البعيدة منبثق مـــن الحـــزب الشيوعي الفرنسي، إلا أنه قد تحول بقوة إلى اقتصاد السوق. ولم تنج من الفساد السلطوي أيضا غانا الحدودية التي قادها، هي الأخـــرى، في عهد انكروماه، حزب واحد ذو توجه "اشـــتراكي" و"منـــاهض للإمبريالية". لقد كتـــب بلونـــدو (2007: 61) يقـــول: "تؤكـــد إيديولوجيات حزب معاهدة الشعب بقيادة كوام انكروماه أن نظـــام الحزب الواحد قادر على الحد من الفساد بفضل ضـــعف تســـييس الإدارة وغياب حملات انتخابية مكلفة. ومع ذلك فقد تعاظم الفساد في ظل هذا النظام ليستشري في مختلف أوصال الدولة وليعم شركات الدولة والسلطات التقليدية المحلية. وكانت 90% من ميزانية الحـــزب الواحد مستقاة من اقتطاعات غير شرعية على الصفقات العامة (بين 5 و10%)."

أما التشريعات المناهضة للفساد[1] والحملات من نوع "أيـــدي نظيفة" التي قيم بها هنا وهناك فلم تؤت أكلها. وسرعان ما تبخرت مصداقيتها نتيجة توظيفها الانتقائي ضد خصوم الأنظمـــة القائمـــة، وبسبب فساد الهيئات المكلفة بتنفيذها أحيانا[2].

1 تم اعتماد ترتيبات من هذا النوع في زمبابوي وزامبيا وبوتسوانا وحتى في نيجيريا "حيث كان التخفي، في الإعلان الضريبي، على الثروات الزائدة على مليون نيرا، يمكن أن تصل عقوبته إلى السجن المؤيد." وفق ما ذكره S. Coldham, "Legal Responses to State Corruption in Commonwealth Africa", *Journal of African Law*, Vol. 39 (2), 1995, pp. 115-126, cité in Blundo, 2007 : 60

2 في النيجر تمكنت لجنة التحقيق التي شكلها سيني كونشيه غداة إطاحتـــه بهاماني ديوري عام 1974، "من مصادرة أملاك ثلاثة عشر عضـــوا في النظام المدني السابق وكذلك إيقاف أكثر من خمسين موظفا متـــورطين في الفساد، لكن هذه اللجنة حلت بسبب "الإجراءات الفاسدة" لرئيسها

كما أن موجة الانقلابات العسكرية التي عصفت بإفريقيا في منعطف الستينيات، لم تفلح، رغم امتطائها حصان محاربة الفساد، في إحراز نجاح ذي بال في تطهير تسيير الشؤون العامة. بل على العكس من ذلك أدى فتح اللعبة السياسية، التي ظلت ردحا من الزمن حكرا على الرئيس المؤسس وحزبه الوحيد، إلى تأجيج الأطماع والطموحات، مما أدى إلى تعاقب متسارع للقادة على رأس الدولة كانت عواقبه وخيمة على المال العام[1]. فهل تغيرت جذريا طبيعة الدول الإفريقية نتيجة "دمقرطة" أنظمة القارة التي تجري بعسر منذ مطلع التسعينيات والانتصار العالمي لليبرالية؟ أم أن المسارات الانتخابية قد شجعت، على العكس من ذلك، انبعاث القبائل والأعراق واتساع الرشوة بشكل ملموس نتيجة تكاليف الحملات الانتخابية؟

"وتجمع أدبيات الموضوع على زيادة ملحوظة للفساد" (بلوندو، 2007: 64) في ظل محاولات الدمقرطة التي جرت خلال الثلاثين سنة الماضية. ولم تُلحق رياح الخوصصة، التي رافقت "خطط الإصلاح الهيكلي"، حفارة القبور الحقيقية للوظائف العمومية الإفريقية، أضرارا

النقيب غابريل سيريل" حسب ما ذكره بلوندو، 2007: 58 نقلا عن K. Amuwo, "Military-Inspired Anti-Bureaucratic Corruption Campaigns. An Appraisal of Nigeria's Experience", *Journal of Modern African Studies*, Vol. 24 (2), pp. 285-301).

1 هناك مثالان على نزاهة العسكريين ورغبتهم الحقيقية في تطهير المال العام يستحقان الذكر: مثال توماس سانكارا (1949 – 1987) في بوركينافاسو حيث حاكم 200 شخصية من الأنظمة السابقة بتهمة الضلوع في الفساد، ومثال النقيب جيري راولينغز، في غانا، الذي نفذ حكم الإعدام في 700 شخص ضالعين في الفساد" (ساراسورو، 1990؛ غوكينغ، 1996؛ بلوندو، 2007).

تذكر بالإثراء الذي يكاد يكون شرعيا لمن اقتنوا من قبل أموالا هائلة بطرق مشبوهة أثناء مرور طويل نسبيا بالإدارة (رنو Reno، 1993؛ شيكولو Chikulo، 2000). وكان المنشود نظريا من هذه الإصلاحات هو تخفيف ديون الدول وتسليم المؤسسات الوطنية التي يؤمل أن تكون الأعلى مردودية إلى القطاع الخاص، غير أنها شكلت تنازلا عن أجزاء كاملة من الاقتصاد الوطني لصالح رجال خلصاء للوظيفة العمومية العليا. وقد مكنت بشكل خاص من إحداث ارتباط وانصهار بين الطبقة التجارية وبين الأوساط البيرقراطية التي كانت تنظر إليها من عليائها معتقدة أن "تعلمها" و"مهمتها" الإدارية كانا يخولانها منزلة أعلى من عالم الوسطاء التجاريين. وقد صاحب هذا التحول اتساع متزايد لفروق الدخل بين الأغنياء والفقراء، ونزعة تفاخرية صارخة إلى الاستهلاك لدى الطبقات القيادية، وظمأ لا يشفى غليله إلى المال "السهل".

ولترقية "الحكم الرشيد" ومحاولة انتزاع "مساعدة التنمية" من القنوات الإدارية المفسدة وحدها، فإن مجتمعات رأس المال المركزي، وهي تمارس أكثر فأكثر التنازل في ديارها عن مهمات الخدمات العامة لصالح مؤسسات من القطاع الخاص[1]، قد بدأت تلجأ إلى الشراكة مع منظمات المجتمع المدني معتقدة أنها بذلك ستحد من نسبة "إفلاس" "المشاريع" وترقية استقلالية "المجتمع المدني" الممهدة "للمشاركة" و"الديمقراطية". وفي بعض الحالات، مكن هذا التوجه، الذي عبأ أيضا منظمات غير حكومية من "الشمال"، من زيادة

1 وفي العراق حتى قيام الحرب بل وأثناءها وفي عز الحضور الأمريكي هناك، فإن السمسرة المرتبطة بالأمن كانت تعبئ ميدانيا عددا من الرجال يفوق عدد القوات العسكرية نفسها.

هامش المناورة الفعلي لدى بعض روابط "الدفاع عن حقوق الإنسان"، وترقية بعض المشاريع الصغيرة على المستوى المحلي، وإرساء اتصالات مباشرة بين هيئات خيرية وبين بعض قطاعات السكان الأفارقة المحتاجين.

لكن هذا النوع من الشراكة، حتى في أدنى مستوياته، لا ينفي احتمال استئثار شخص أو مجموعة ضيقة من الأشخاص على المشروع على حساب "السكان المستهدفين". وما يزال من الصعب تجاوز القنوات "القبلية" و"العرقية". وعندما يتعلق الأمر بتمويلات معتبرة موجهة إلى "مستفيدين" كثر فإن وزن الوسطاء، الذين تحتضنهم السلطات السياسية المحلية، يفرض نفسه "بشكل طبيعي". إن هندسة المساعدة ينبغي غالبا في مثل هذه الحالات أن تمر بمسار معقد يبدأ من "بلورة" المشروع إلى "تنفيذه" مرورا بتشكيل هيئات الشراكة المحلية ("التعاونيات"، "اللجان القروية"، "روابط المستخدمين"، الخ.). والمستفيدون مستقبلا "الباحثون عن مشاريع" (بيرشهينك Bierschenk وآخرون، 2000؛ كريو وهارسون Crewe & Harrison، 1998) ينبغي "أن يوحى إليهم" بالكيفية التي يجب أن ينتظموا بها للاستفادة من التمويلات المرتقبة، وفي العادة يُبدون استعدادهم للدخول في أي لعبة تقترح عليهم ما دام هناك وعد "بالحصول على شيء". ونتيجة كل هذا، إذا ما تم فعلا إرساء المشروع، هو على أقل تقدير "سوء فهم عملي" (دوروارد، 1974) يتفق من خلاله الطرفان، الممول والمستهدفون، على التغاضي كليا عن أهدافهما النهائية على أن يتحقق جزء ولو طفيف من توقعاهما من خلال المسار الذي أقحمهما فيه منطقهما غير الشفاف.

وسواء مرت عن طريق الحكومة أو منظمات "المجتمع المـــدني" فإن مساعدة التنمية تظل عرضة في جميع الأحـــوال لألـــف انتقـــاد وانتقاد. ومع أنها شكلت رافدا لعدد معتبر من النشاطات والمـــداخيل في كثير من الدول الإفريقية منذ خمسين سنة، إلا أن حصيلتها مثـــار للخلاف. والحكم الغالب أنها لم تنجح بعد في أن تقود "إلى التنمية". وحتى عندما تحاول، في الظاهر على الأقل، الخروج من حضن الدولة إلى "المجتمع المدني"، فهي تتهم بالتستر على طرق متناقضة هدفها في الوقت ذاته ترقية وإضعاف هيمنتها[1]. وباختصار فإن المساعدة، وإن كانت من الناحية الرسمية تربط "بالديمقراطية"، فإنها في إفريقيـــا مـــا تزال أبعد ما تكون من كسر الروابط المضرة القائمة بـــين القبيلـــة والدولة.

1 في تعليقه على خلاصات عمل (فيرغيسون، 1994) تم تخصيصه لدولـــة معزولة وتابعة، كتبت ألتاني ديولت (2009: 29): "يوضح فيرغسون أن مشاريع التنمية الزراعية التي يرعاها البنك الدولي في لوزوتو، فضلا عن عدم مواءمتها لأهدافها الرسمية، فهي تنحو إلى نـــزع الطابع السياســـي عن طرق تدخل الدولة مع تأمين استمرارية هذا التدخل. "في هذا المنهج]يقول فيرغيسون[، لا يكون جهاز التنمية في لوزوتو آلية للقضاء علـــى الفقر تستخدم فيها عرضا بيروقراطية الدولة،]...[بل هي آلية لتعزيـــز وتوسيع ممارسة سلطة الدولة البيروقراطية التي تأخذ "الفقر" عرضا نقطة انطلاق".

خاتمة

إن المسار الذي سلكنا للتو في دراسة الـــروابط بـــين القبيلـــة والدولة في إفريقيا لا يطمح لأن يكون أكثر مـــن إضـــاءة جزئيـــة للموضوع، وهي إضاءة لا يمكن أن تحيط بالتنوع الهائل لما نحصيه من أمثلة في القارة ولا بالتعدد الضخم كذلك للمآلات التاريخيـــة الـــتي صنعتها.

كما أنه لا يتخلص من الزاوية الويبيرية المتعلقة بتعريف الدولـــة الذي طوره السوسيولوجي الألماني، ويقوم على مثال – نمط للدولـــة يدور أساسا حول التاريخ الأوروبـــي لهذه المؤسسة دون أن تكـــون الملامح الأساسية التي يقوم عليها التعريف – وحدة سياسية، وحـــدة ترابية، سكان تمارس عليهم سيادة شاملة وحصرية من كيان الدولـــة المعترف له وحده بامتلاك الاحتكار الشرعي لممارسة العنف – قـــد توفرت قط بشكل كامل وفوري في أي تشكلة تاريخية ملموســـة في أوروبا. وسيكون غير ذي جدوى البحث عن هذه الملامح في الدول الإفريقية.

ولا شك أن شكل الدولة بات الطريقة الغالبة لتسيير شـــؤون البشر عبر الكرة الأرضية. ولا شك أيضا أن أي فراغ في الدولة يبدو من الآن فصاعدا غير مقبول إذ يُفترض أن الدولة قد حلت في كـــل مكان بمفعول الاستعمار بشكل خاص. وهذا التطور نحـــو "تحويـــل العالم إلى دول" (تول Tull، 2005) قد نـــزعت الأمم المتحـــدة إلى

تأكيده وشرعنته منذ بداية عهد التحرر من الاستعمار. ولا شك أن هناك أيضا قالبا كونيا مشابها للدولة ينـــزع إلى فرض نفسه، كمـــا تشهد على ذلك وحدانية المعدات الرمزية المصاحبة له التي تحملـــها وتدعمها بسرعة وجودية وسائل الإعلام الحديثة: أناشـــيد وطنيـــة، أعلام، عملات، أسلاك مكونة، فرق رياضية، احتفالات برتوكوليـــة كالتأبينات التي تبرز بشكل خاص وحدة "ديوان السلاطين".

لكن العولمة، في الوقت ذاته الذي توحًـــد فيـــه، تنـــــزع إلى الاحتفاء، كما رأينا، بالتعدد الثقافي وبتثمين حقوق الأقليات "القبلية" و"العرقية" بوصفها مقوما أساسيا من مقومات الديمقراطية. وفي الواقع فإن "المجتمع الدولي" يسمح بقيام واحتضان "شبه دول" (جاكســـون وسيرنسون Jacqson & Sorensen، 2003) أو دول يمكن وصـــفها "بما بين الشوطين" على ضوء الوقت أو الطاقة التي يخصصـــها لهـــا عقدويوها المنشغلون كلهم بحياة مهنية ثانية أو ثالثة. بعد كل هـــذا فإن الدولة سواء في أشكالها "القانونية" أو تجلياتها الجنينية ليست دائما سوى لاعب بين آخـــرين في التشـــكلات الاجتماعيـــة الخاضـــعة لاستقطابات متعددة. فالقبيلة والدولة في إفريقيا ليستا سوى حقلـــين من هذه الاستقطابات يساهمان في هشاشة (عدم) تـــوازن الـــدول الإفريقية ومرونتها المفاجئة أحيانا.

المراجع

Abelès M. (1991), art. "Etat" in P. Bonte et M. Izard (dir.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF, pp. 239-241.

Abelès M. et Collard C. (Coord.1985), Age, pouvoir et société en Afrique noire, Paris, Karthala.

Achebe C. (1972), Le monde s'effondre, Paris, Présence Africaine, [Things Fall Apart, London, Heinemann, 1958].

Adotévi S.S. (1972) Négritude et négrologues, Paris, UGE.

Amin S. (1969) L'accumulation à l'échelle mondiale, Paris, Anthropos.

Amin S. (1971), L'Afrique de l'ouest bloquée. Economie politique de la colonisation 1880-1970, Paris, Minuit.

Amselle J.-L. et Mbokolo E. (dir. 1985), Au cœur de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique, Paris, La Découverte.

Anderson B. (1983), Imagined Communities, London, Verso, [trad. fse P. E. Dauzat, L’imaginaire national, Paris, La Découverte, 1996].

Anderson P. (1978), L’Etat absolutiste. Ses origines et ses voies, Paris, Maspero.

Appadurai A. (1996), Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Apter D.E. (1988), Pour l'Etat, contre l'Etat, Paris, Economica.

Atlani-Duault L. (2009), "L'anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Histoire, enjeux contemporains et perspectives." in Laëtitia Atlani-Duault, Laurent Vidal (dir.), Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement, Paris, Armand Colin, pp. 17-40.

Bâ A.H. (1973), L'étrange destin de Wangrin, Paris, UGE.

Bâ A.H. (1992), Amkoullel, l'enfant peul, Arles, Actes Sud.

Bâ A.H. (1994), Oui, mon commandant! Arles, Actes Sud.

Ba Konaré A. (2008), "Gouvernance et expérience démocratique en Afrique: l'éclairage de la culture et de l'histoire", in Ba Konaré A. (dir.), Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy, Paris, Maspero, pp. 305-320.

Ba Konaré A. (dir. 2008), Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy, Paris, Maspero.

Badie B. (1998), L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique, Paris, Fayard.

Balandier G. (1951), "La situation coloniale: approche théorique", Cahiers Internationaux de Sociologie, 11, pp. 44-79. [En version électronique: Cahiers internationaux de sociologie 1/2001 (n°110), pp. 9-29. URL: www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2001-1-page-9.htm].

Balandier G. (1967), Anthropologie politique, Paris, PUF.
Balandier G. (1974), Anthropo-logiques, Paris, PUF.
Balibar E. (2011) , Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique, Paris, PUF.
Barth F. (ed. 1969), Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget [Trad. partielle in Poutignat et Streiff-Fenart, 2008].
Bayart J.-F. (1989), L'Etat en Afrique. La politique du ventre, Paris, Fayard.
Benot Y. (1972), Idéologies des indépendances africaines, Paris, Maspero.
Bernal M. (1987-2006), Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Piscataway, Rutgers University Press.
Béti M. (1972), Main basse sur le Cameroun, Paris, Maspero.
Bierschenk T., Chauveau J.-P., Olivier de Sardan J.-P. (dir. 2000), Les courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets, Paris, Karthala.
Blundo G. (2007), "La corruption et l'Etat en Afrique vus par les sciences sociales. Un bilan historique", in G. Blundo et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), Etat et corruption en Afrique, Paris, Karthala, pp. 29-77.
Blundo G. et Olivier de Sardan J.-P. (dir. 2007), Etat et corruption en Afrique, Paris, Karthala, [Version anglaise: Everyday corruption and the State. Citizens & public officials in Africa, London, Zed books, 2006].
Boas F. (1986 [1928]), Anthropology and Modern Life, New York, Dover Publications.

Bonte P. et Ben Hounet Y. (2009), "Introduction", Etudes rurales, juillet-décembre, 184, pp. 13-32.

Boulingui Moussirou J.-O. (2012), L'Eglise Internationale de Nazareth (Gabon): délivrance et possession matérielle, Metz, Université de Metz, Thèse pour le Doctorat en Anthropologie.

Bourdieu P. (2012), Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992, Paris, Seuil.

Bullard A. (2005), "From Colonization to Globalization. The Vicissitudes of Slavery in Mauritania", Cahiers d'Etudes Africaines, XVL (3-4), 179-180, pp. 751-769.

Chaffard G. (1965), Les carnets secrets de la décolonisation, Paris, Calman-Lévy.

Chevalier J. (1999), L'Etat de droit, Paris, Montchrestien.

Chikulo B.C. (2000), "Corruption and Accumulation in Zambia", in K.R. Hope & B.C. Chikulo, eds, Corruption and Development in Africa. Lessons from Country Case-Studies, London, Macmillan, pp. 161-182.

Chrétien J.-P. (2008), "Introduction. Par delà un discours présidentiel" in Chrétien J.-P. (dir.), L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire, Paris, Karthala, pp. 7-34.

Chrétien J.-P. (dir. 2008), L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire, Paris, Karthala.

Ciavolella R. (2010), Les Peuls et l'Etat en Mauritanie, Paris, Karthala.

Claessen H.J. et Skalnik P. (eds. 1978), The Early State, La Haye-Paris, Mouton.

Clifford J. & Marcus G. E. (eds. 1986), Writing Culture, Berkeley, University of California Press.

Coldham S. (1995), "Legal Responses to State Corruption in Commonwealth Africa", Journal of African Law, Vol. 39 (2), pp. 115-126.

Conrad D. & Fisher H. (1982, 1983), «The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076», History in Africa, Vol. 9, pp. 21-59 et Vol. 10, pp. 53-78.

Coolidge J.G. & Rose-Ackerman S. (2000), "Kleptocracy and Reform in African Regimes. Theory and Examples", in K. R. Hope & B. C. Chikulo, eds., Corruption and Development in Africa. Lessons from Country Case-Studies, London, Macmillan, pp. 57-86.

Cuoq J. (1975), Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe s. (Bilâd al-Sûdân), Paris, CNRS.

Dahou T. (2003), "Clientélisme et ONG. Un cas sénégalais", Journal des Anthropologues, 94-95, pp. 145-163.

Dan Fodio ‘U. (1985), Sirâj al-ikhwân, texte arabe et trad. allemande, in U. Rebstock, Die Lampe der Bruder, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Darbon D. (1990), "L'Etat prédateur", Politique africaine n°39, pp. 37-45.

Diakité D. (2008) "Universalité des valeurs et idéal d'humanité en Afrique: témoignages d'explorateurs", in Ba Konaré A. (dir.), Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy, Paris, Maspero, pp. 71-82.

Diop C.A. (1979 [1954]), Nations nègres et culture, Paris, Présence Africaine.

Diouf M. (1999) "Privatisation des Economies et des Etats en Afrique", Politique africaine, 73, pp. 16-23.
Diouf M. (2002), "Les poissons ne peuvent pas voter un budget pour l'achat des hameçons. Espace public, corruption et constitution de l'Afrique comme objet scientifique", Bulletin de l'APAD, n°23-24, pp. 23-41.
Dorward D.C. (1974), "Ethnography and administration. A study of Anglo-Tiv “working-misunderstanding"", Journal of African History, XV (3), pp. 457-477.
Dozon J.-P. (1995), La cause des prophètes, Paris, Seuil.
Dozon J.-P. (2008), L'Afrique à Dieu et à Diable. Etats, ethnies et religions, Paris, Ellipses.
Dumont L. (1983), Essais sur l'individualisme, Paris, Seuil.
Dupire M. (1970), Organisation sociale des Peul, Paris, Plon.
Durkheim E. (1978 [1898]), De la division du travail social, Paris, PUF.
El Mauritanyi H. (1975), L'indépendance néocoloniale, Paris, Six Continents.
Eisenstadt S.N. (1963), The Political System of Empires, New York, Free Press of Glencoe.
Ellis S. (2004), "Briefing: The Pan-Sahel Initiative", African Affairs, 103, pp. 459-464.
Emmanuel A. (1972), L'échange inégal, Paris, Maspero.
Engels F. (1974 [1888]), L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris, Editions Sociales.
Englebert P. (2000), State, Legitimacy and Development in Africa, Boulder, Lynne Rienner.

Evans-Pritchard E.E. (1940), The Nuer, Oxford, Clarendon Press, [trad. fse, Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968].
Fallers L.A. (1956), Bantu Bureaucracy, Cambridge, Heffer.
Farias P.F. de M. (2003), Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhây-Tuâreg History, Oxford, Oxford University Press.
Ferguson J. (1994), The Anti-Politics Machine. “Development", Depolitization, and Bureaucratic Power in Lesotho, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Firth R. (1970), The Barrel of a gun. Political Power in Africa and the Coup d’Etat, London, Allen Lane The Penguin Press.
Fisher H. (1982) « Early Arabic sources and the Almoravid Conquest of Ghana », Journal of African History, 23, pp. 549-560.
Forde D. (ed. 1954), African Worlds, Oxford, Oxford University Press.
Fortes M. (1953), "The structure of unilineal descent groups", American Anthropologist, 55, pp. 17-41.
Fortes M. & Evans-Pritchard E. E. (eds. 1958 [1940]), African Political Systems, London, Oxford University Press [trad. fse: Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964].
Fortes M. & Evans-Pritchard E. E. (1958), "Introduction", in Fortes M. & Evans-Pritchard E.E. (eds. 1958 [1940]), African Political Systems, London, Oxford University Press, pp. 1-23.
Gabrieli F. (1975), Art. "ʿ aṣ abiyya" in l'Encyclopédie de l'Islam, Leiden, E. J. Brill, I, p. 701-702.

Gassama M. (dir. 2008), L'Afrique répond à Sarkozy, Paris, Philippe Rey.

Genet J.-P. et Le Mené M. (dir., 1987), Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et redistribution, Paris, CNRS.

Gocking R. (1996), "Ghana's Public Tribunals. An Experiment in Revolutionary Justice", African Affairs, Vol. 95, 379, pp.197-223.

Godelier M. (1973), Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero.

Goldsmith A.A. (1999), "Africa's Overgrown State Reconsidered. Bureaucracy and Economic Growth", World Politics, Vol. 51, 4, pp. 520-546.

Goody J. (1973), The Myth of the Bagre, Oxford, Clarendon Press.

Goody J. (1977), The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, Cambridge University Press [Trad. fse: La raison graphique, Paris, Minuit, 1978).

Gradhiva, n°10, 2009: Présence Africaine. Les conditions noires: une généalogie des discours.

Gruénais M.-E. (1985) «Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso)», in Abelès M. et Collard C. (Coord.1985), Age, pouvoir et société en Afrique noire, Paris, Karthala, pp. 219-245.

Gunder Frank A. (1972), Le développement du sous-développement, Paris, Maspero.

Hazel R. «Classes d'âge et génération en Afrique orientale » in Abelès M. et Collard C. (Coord.1985), Age, pouvoir et société en Afrique noire, Paris, Karthala, pp. 247-266.

Heusch L. de (1972), Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard.

Hobsbawn E.J. & Ranger T. (1992), The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press.

Hunwick J. (1999), Timbuktu & the Songhay Empire. Al-Sa‘dî's Ta'rîkh al-sûdân down to 1613 & other Contemporary Documents, Leiden, Brill.

Ibn Manzûr J.D.M. (s. d.), Art. ‘asab in Lisân al-‘arab, Beyrouth, Dâr Sâdir, I, pp. 602-608.

Ibn Khladûn A.-R. (1981), al-Muqaddima, Beyrouth, Dâr al-Fikr.

Izard M. (1991), Art. "Culture" in P. Bonte et M. Izard, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF, p. 190-192.

Jâbirî M.A. (1982), Fikr Ibn Khaldûn. al-‘asabiyya wa-l-dawla, Beyrouth, Dâr al-Talî‘a.

Jacqson R. & Sorensen G. (2003), Introduction to International Relations, Oxford, Oxford University Press.

Joris L. (2007), L'heure des rebelles, Arles, Actes Sud.

Joseph R. (1987), Democracy and Prebendal Politics in Nigeria, Cambridge, Cambridge University Press.

Kane C.H. (1961), L'aventure ambigüe, Paris, Julliard.

Kane O. (2011), The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism and the Integration of Senegalese Immigrants in America, Oxford, Oxford University Press.

Kelsen H. (1962), Théorie pure du droit, Paris, Dalloz.

Kenyatta J. (1973), Au pied du Mont Kenya, Paris, Maspero, [Facing Mount Kenya, London, Martin Secker & Warburg, 1938].

Kourouma A. (1990), Monné, outrages et défis, Paris, Seuil.
Kourouma A. (2000), En attendant le vote des bêtes sauvages, Paris, Seuil.
Leclerc G. (1972), Anthropologie et colonialisme, Paris, Fayard.
Lyman P. & Morrison J.S. (2004), "The Terrorist Threat in Africa", Foreign Affairs, 77, pp. 75-86.
Mahibou M. et Triaud J.-L. (1983), Voilà ce qui arriva. Bayân mâ waqa‘a d'al-Hâj ‘Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle, Paris, CNRS.
Mamdani M. (1996), Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton, Princeton University Press.
Marchesin P. (1992), Tribu, ethnie et pouvoir en Mauritanie, Paris, Karthala.
Mary A. (2002), "Prophètes pasteurs. La délivrance en Côte d'Ivoire", Politique africaine, n° 87, octobre, pp. 69-93.
Mbembe A. (2000), De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala.
Mbembe A. (2008), "L'intarissable puits aux fantasmes", in Jean-Pierre Chrétien (dir.), L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire, Paris, Karthala, pp. 91-132.
Mbokolo E. (1985), L’Afrique au XXe siècle. Le continent convoité, Paris, Seuil.
Mboukou S. (2010), Messianisme et modernité. Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens, Paris, L'Harmattan.

Médard J.-F. (1990), "L'Etat patrimonialisé", Politique africaine, n°39, pp. 25-36.

Meillassoux C. (1975), Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero.

Middleton J. & Tait D. (eds. 1958), Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems. Preface by E. E. Evans-Pritchard, London, Routledge and Kegan Paul.

Montesquieu Ch.-L. de S. (1979), De l'esprit des lois, Paris, Garnier Flammarion.

Moore B. (1983), Les origines sociales de la dictature et de la démocratie, Paris, Maspero, [Social Origins of Dictatorship and Democracy, Boston, Beacon Press, 1966].

Nadel S.F. (1971), Byzance noire, Maspero, [A Blck Byzantium, London, Oxford University Press, 1942].

Nicolas G. (1987), "Les nations à polarisation variable et leur Etat: le cas nigérian", in E. Terray (dir.), L'Etat contemporain en Afrique, Paris, L'Harmattan, pp. 157-176.

Nicolas G. (2002/3), "Géopolitique et religion au Nigeria", Herodote, 106, pp. 81-122.

Njoku U.J. (2005), "Colonial Political Re-Engineering and the Genesis of Modern Corruption in African Public Service. The Issue of the Warrant Chiefs of South Eastern Nigeria as a Case in Point", Nordic Journal of African Studies, Vol. 14 (1), pp. 99-116).

Olivier de Sardan J.-P. (2001), «Les trois approches en anthropologie du développement» Tiers Monde, XLII, n°168, oct.-nov., pp. 729-754.

Otayek R. et Soares B. (2009), "Introduction", in Otayek R. et Soares B. (éd.), Islam, Etat et société en Afrique, Paris, Kathala, pp. 9-44 [Version anglaise: Islam and Muslim Politics in Africa, New York, Palgrave MacMillan, 2007].

Ould Cheikh A.W. (1985), Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale. Essai sur quelques aspects du "tribalisme", Thèse pour le Doctorat, Paris, Université Paris 5.

Pastoureau M. (2008), Noir. Histoire d'une couleur, Paris, Seuil.

Paulme D. (1971), Classes et associations d’âge en Afrique de l’Ouest, Paris, Plon.

Perrot C.-H. et Fauvelle-Aymar F.-X. (dir. 2003), Le retour des rois: les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine, Paris, Karthala.

Pétré-Grenouillot O. (2004), Les traites négrières. Essai d’histoire globale, Paris, Gallimard.

Polanyi K. (1983 [1944]), La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps, Paris, Gallimard.

Pollet E. et Winter G. (1971), La société soninké, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

Poutignat Ph., Streiff-Fenart J. (2008), Théories de l'ethnicité, Paris, PUF.

Pradelles de Latour C.H., «Les relations entre générations dans une chefferie bamiléké» in Abelès M. et Collard C. (Coord.1985), Age, pouvoir et société en Afrique noire, Paris, Karthala, pp. 317-330.

Rapport Mondial sur le Développement Humain 2004, PNUD (http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_fr_complete.pdf).

Raulin H., Raynaud R. (1980), L'aide au sous-développement, Paris , PUF.

Reno W. (1993), "Old Brigades, Money Bags, New Breeds, and the Ironies of Reform in Nigeria", Canadian Journal of African Studies, Vol. 27, 1, 66-87.

Robinson D. (1975), Chiefs and Clerics. Abdul Bokar Kan and Futa Toro 1853-1891, Oxford, Clarendon Press.

Robinson D. (2000), Paths to Accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920, Athens, Ohio University Press.

Robinson D. et Triaud J.-L. (éds.1997), Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960, Paris, Karthala.

Rosenau J. & Czempiel E.-O. (1992), Governance without Government. Order and Change in World Politics, Cambridge, Cambridge University Press.

Sahlins M. (1961), "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", American Anthropologist, 63 (2), pp. 322-345.

Sahlins M. (1968), Tribesmen, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Saïd Ed. (1978), Orientalism, New York, Vintage Books.

Sall I.A. (2007), La Mauritanie du Sud, Paris, Karthala.

Sarassoro H. (1990), "La corruption et l'enrichissement

sans cause en Afrique aujourd'hui", Afrique contemporaine, Vol. 4, 156, pp. 195-206.
Scheele J. (2012), Smugglers and Saints of the Sahara. Regional Connectivity in the Twentieth Century, Cambridge, Cambridge University Press.
Schmitt C. (1993), Théorie de la constitution [Constitutional Theory, 1928], Paris, PUF.
Schrader P.J. (2005), "La guerre contre le terrorisme et la politique américaine en Afrique", Politique africaine, 98, pp. 42-62.
Senghor L.S. (1984), Liberté I: Négritude et humanisme, Paris, Seuil.
Shapera I. (1958), Government and Politics in Tribal Society, London, Watts.
Skinner E.P. (1964), The Mossi of the Upper Volta. The Political Development of a Sudanese People, Stanford, Stanford University Press.
Skocpol T. (1979), States and Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China, Cambridge, Cambridge University Press.
Smith D.J. (2003), "Patronage, per diems and the "Workshop Mentality". The Practice of Family Planning Programs in Southeastern Nigeria", World Development, Vol. 31 (4), pp. 703-715.
Smith M.G. (1964), "Historical and Cultural Conditions of Political Corruption among the Hausa", Comparative Studies in Society an History, Vol. 6 (2), pp. 164-194.
Sorensen G. (2001), Changes in Statehood. The Transformation of International Relations, New York, Palgrave.

Taylor A.C. (1991), Art. "Ethnie", in P. Bonte et M. Izard (dir.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF, pp. 242-244.

Terray E. (dir. 1987), L'Etat contemporain en Afrique, Paris, L'Harmattan.

Todorov T. (2001), Eloge de l’individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance, Paris, Adam Biro.

Tonda J. (2000), "Capital sorcier et travail de Dieu", Politique africaine, n° 79, octobre, pp. 48-65.

Tönnies F. (1977), Communauté et société, Paris, PUF.

Trimingham J.S. (1975 [1962]), A History of Islam in West Africa, Oxford, Oxford University Press.

Tull D.M. (2005), The Reconfiguration of Political Order in Africa: A Case Study of North Kivu, Hamburg, Institut für Afrika-Kunde.

Vikor K.S. (2000), "Sufi Brotherhoods in Africa", in N. Levtzion & R.L. Powells (eds.), The History of Islam in Africa, Athens, Ohio University Press, pp. 441-476.

Villalon L.A. & Huxtable P.A.(eds. 1998), The African State at a Critical Juncture, Boulder, Lynne Rienner.

Vinel V. (2000) «Le masque et le double du mort chez les Sikoomse (Burkina Faso)», in C. Méchin, I. Bianquis-Gasser et D. Le Breton, Le corps, son ombre et son double, Paris, L’Harmattan, pp. 247-262.

Vinel V. (2005), Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso, Paris, L'Harmattan).

Wane Y. (1969), Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale, Dakar, IFAN.

Weber M. (1959), Le savant et le politique, Paris, Plon.
Weber M. (1965 [1921]), Economie et société, Paris, Plon.
Werlin H.H. (1972), "The Roots of Corruption. The Ghanaian Enquiry", Journal of Modern African Studies, Vol. 10, 2, pp. 247-266.
Wittfogel K. (1977 [1957]), Le despostisme oriental. Etude comparative du pouvoir total, Paris, Minuit.
Zartman W.I. (dir. 1995), Collapsed States: The Desintegration and Restoration of Legitimate Authority, Boulder, London, Lynne Rienner Publishers.

التعريف بالكاتب

د. عبد الودود ولد الشيخ، كاتب موريتاني متخصص في الأنتروبولوجيا والتاريخ الاجتماعي والثقافي في منطقة الساحل والصحراء. حصل بعد استكمال دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع/الأنتروبولوجيا من السوربون (باريس) على الدكتوراه وقد قدم أطروحة عنوانها: البداوة والإسلام والسلطة السياسية في المجتمع البيضاني ما قبل الاستعمار (من القرن الحادي عشر إلى التاسع عشر). وتتناول هذه الأطروحة جوانب من التمظهرات القبيلة. عمل عبد الودود مديرا للمعهد الموريتاني للبحث العلمي وأستاذا بجامعة نواكشوط.

منذ سنة 2001 عمل ولد الشيخ أستاذ الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع في بعض الجامعات الفرنسية (جامعة ستراسبورغ وجامعة اللورين). ويعمل حاليا باحثا في مختبر الانتروبولوجيا الاجتماعية في المركز الوطني للدراسات العلمية (CNRS) بباريس.

نشرت له مساهمات متعددة وكتب وتآليف مشتركة ومقالات في مجلات محكمة.